

# عالم الفكر

مجلة دورية مُحَكَّمة تصدر أربع مرات في السنة

المجلد التاسع والعشرون - العدد الأول - يوليو/سبتمبر ٢٠٠٠

---

رئيس التحرير: د. محمد الرميحي

---

مستشار التحرير: د. عبدالمالك التميمي

---

هيئة التحرير: د. خلدون النقاش -

د. رشيد عبدالمجيد الصبيح

د. مصطفى مفرحي

د. عبد الله العمير

د. بدر -

---

مديرة التحرير: نوال المتروك

---

سكرتير التحرير: عبدالعزيز سعود المزروع

---

تصدر من المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت

# عالم الفكر

## تصريح من المجلس الوطني للثقافة والفنون والإعلام - دولة الكويت

مجلة فكرية محكمة، تهتم بنشر الدراسات والبحوث المتعمقة بالأسئلة النظرية والإنسان  
النقدي في مجالات الفكر المختلفة.

### قواعد النشر بالمجلة:

لرحب المجلة بمشاركة الكتاب للتخصصين، وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتعمقة  
وهذا للقواعد التالية:

1. أن يكون البحث مبتكراً أصيلاً ولم يسبق نشره.
2. أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها ويخاطمة فيما يتعلق بالوثائق والمصادر  
مع إلحاق كشف المصادر والمراجع في نهاية البحث وتزويده بالصور والخرائط  
والرسوم اللازمة.
3. يتراوح طول البحث أو الدراسة ما بين ١٢ ألف كلمة و١٦ ألف كلمة.
4. تشيل المواد المقدمة للنشر من مستهلين على الآلة الطباعة ولا ترد الأصول إلى  
أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.
5. توضع المواد المقدمة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سري.
6. البحوث والدراسات التي يشرح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعود إلى  
أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
7. تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر، وذلك وفقاً  
لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

• الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم.

تواصل البحوث والدراسات باسم الأمين هذه المجلة في الوطني ثقافت.

من: ١٧٠١٧ - المجلة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والإعلام

# المحتويات

## الفان معرفة

صفحة

- ٧ ..... ١. أحمد إبراهيم البوعبد  
علاقة التربية بالمجتمع وتحديد ملامحها التربوية
- ١٤ ..... ٢. عبدالمجيد عبدالمجيد  
المعيار
- ٢٥ ..... ٣. محمد شكري صلاح  
الثقافة الحضرية والتربية الإصلاح الاجتماعي
- ٦٠ ..... ٤. محمود سيد أحمد  
الاعتقاد الديني عند هيرود (رؤية نقدية)
- ٧٧ ..... ٥. عبدالمجيد البوعبد  
التطور والتصور في التربية الفلسفية
- ١٢٥ ..... ٦. فؤاد حسين السوي  
مفهوم العلوم النفسية في الوطن العربي
- ١٤٦ ..... ٧. يوسف الشاذلي  
بورتويو البطل العلمي في الرواية العربية المعاصرة
- ١٦٧ ..... ٨. إبراهيم أحمد مظهر  
نظرية الحب عند الشكسبير والترويض
- ٢١٢ ..... ٩. محمد عبدالمجيد  
النظرية الحديثة في الشعر بين العرب والأفريق
- ٢٦٢ ..... ١٠. عبدالمجيد البوعبد  
التربية بين النفس والذات
- ٢٨٤ ..... ١١. عبدالمجيد البوعبد  
جدا وفن الحياة والمعرفة في المسرح العربي المعاصر

## تقديم

يشتمل هذا العدد على دراسات في مجالات عدة ما بين الفلسفة والتربية والأدب وعلم النفس، حيث اعتادت مجلة «عالم الفكر» أن تقدم لقراءها عدداً يحتوي قضايا متنوعة في كل صيف. وهو أشبه بالوجبة التي تحتوي على عناصر الغذاء المطلوبة والمهمة التي يتمكن كل مهتم أو متخصص في مجال معين من الاستفادة منها.

إن اختيار هيئة التحرير لِمسمى المحور وهو «أفاق معرفية» يعبر عن حقيقة الموضوعات المعرفية المتعددة التي لا تصب في ألق واحد أو مجال من المجالات.

وموضوعات هذا العدد في مجال الفلسفة تتناول ثلاث دراسات هي: المثقف السلفي وإشكالية الإصلاح، ثم الاعتقاد الديني عند هبوم رؤية نقدية، وموضوع المنطق عند أحد علماء الفلسفة، أما في مجال التربية فهناك دراسة عن علاقة التربية بالمجتمع. وفي علم النفس فالدراسة تحلل مسيرة العلوم النفسية في العالم العربي وتطورها. بعد ذلك تأتي مجموعة من الدراسات في مجال الأدب في الرواية والشعر والمسرح والتأويل، لكن الخيط الذي يربط بين هذه الدراسات هو مدى ارتباطها بالواقع ومشكلات الحياة، ومن هنا تأتي أهميتها للمتخصصين والمثقفين.

وستستمر مجلة «عالم الفكر» في نهجها الذي يركز على اختيار محور رئيسي لكل عدد من أعدادها. بيد أن عددها المنوع «أفاق معرفية» سيصدر صيفاً، حيث يجد القارئ في هذا العدد نموذجاً لذلك

التوجه الذي خلطت له هيئة تحرير المجلة.

وستشهد مجلة «عالم الفكر» تطوراً نوعياً في موضوعاتها وإخراجها في المستقبل، وبخاصة مع بداية سنة ٢٠٠٦ التي ستكون فيها الكويت عاصمة للثقافة العربية.

**رئيس التحرير**

mmamalik@foma.net



## علاقة التربية بالمجتمع وتحديد ملامحها النوعية

أ. أحمد إبراهيم يوسف

### تقديم

بعد مرور خمسة عقود تقريباً على بدء المشروع التربوي العربي - وهذه التسمية تجاوزاً - يجد التربويون العرب أنفسهم أمام الأسئلة والإشكاليات ذاتها التي طرحت منذ بداية بدء المشروع.

وعلى الرغم من التطور الكمي الذي حققه المشروع التربوي العربي - وهو تطور لا يمكن إنكاره<sup>١</sup>، إلا أن فشل النهج النوعي للمشروع التربوي العربي في إحداث تغيير في أوضاع الإنسان العربي ونظرته إلى الكون والطبيعة والعالم أفلد التطور الكمي طبعته. وحوله إلى سراب خاف، يعني العينين، لكنه لا يطفئ عطشاً، لذا بدأ التزاماً على القائمين على السياسات التربوية العربية إعادة النظر والمراجعة يبحث علاقة التربية بالمجتمع في ظل نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر.

وهذه الدراسة سوف تحاول مقارنة أسباب الفشل في المشروع التربوي العربي والإجابة عن الأسئلة التي تطرح نفسها بقوة منها: لماذا فشل المشروع التربوي العربي في القبح على الإشكاليات التي يخطط بها الإنسان العربي، وإيجاد الحلول الناجمة لها؟ ولماذا فشل المشروع التربوي العربي بالارتقاء عقلياً ونفسياً واجتماعياً وثقافياً بالإنسان العربي؟ وهو المشروع الذي عوّل عليه كثيراً في تحرير المجتمع العربي من ربك التخلف الذي يطبق على أنفاسه. ويضيق عليه الخناق شيئاً فشيئاً؟

والإجابة عن هذه الأسئلة، في سياق مشاركتنا، تضعنا - بالضرورة - أمام إشكالية مازالت مثاراً للبحث والدراسة بين التربويين. هذه الإشكالية تتعلق بتحديد العلاقة بين التربية والمجتمع... فهل التربية هي التي تشكل المجتمع، أم أن العكس هو

\* باحث في التربية - الجمهورية العربية السورية.

المصحح، أي أن المجتمع هو الذي يشكل التربية؟

إن تحديد طبيعة العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع، سوف يضيء بنا حتماً إلى تحديد الملامح النوعية للتربية ضمن المشروع التربوي العربي، حيث إن طبيعة العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع هي التي تحدد ملامحها النوعية الرئيسية.

لذا سنعتمد، في مسجل مقارنتنا، إلى بحث ودراسة الخيارين اللذين تنظم من خلالها العلاقة بين التربية والمجتمع، وبالتالي تحليل نوعية التربية وعلاماتها الرئيسية هي ظل نمط الحياة السائد في المجتمع العربي المعاصر. كل خيار على حدة، للوصول - من خلال ذلك - إلى مقارنة مكان وأسماء الطفل في المشروع التربوي العربي ببعده النوعي.

## المبحث الأول

### التربية تشكل المجتمع

من المسلم به لدى الكثير من الباحثين والدارسين في ميادين علمي النفس والاجتماع أن التربية هي التي تشكل المجتمع. فإذا أردت الخصائص المتعلقة بتشكيل المجتمع وفق نمط معيّن مسبقاً، والساعة بركب الحضارة والتقدم والرفق - وهنا يطرح الغرب نفسه كنموذج مركزي للحضارة والتقدم والرفق - ما عليها سوى استيراد النموذج التربوي والتعليمي الأوروبي أو الأمريكي، أو انتهاز نموذجيهما وتطبيقه في بلدانها... وما هي إلا سنوات قليلة حتى تتخلص هذه البلدان المتطلقة من نظائرها، النمط الحيثاني السائد في مجتمعاتها. وذلك من خلال قدرة التربية على تشكيل المجتمع وفق النمط الغربي السائد، علماً بأنه ليس لدى الغرب نمط للحياة متسق، ولكن هناك أنماط للحياة متساقطة بعضها مع البعض.

هذا الشكل لطبيعة العلاقة بين التربية والمجتمع، باعتباره التربية هي التي تشكل المجتمع، انطلق من الغرب، وروج له من أجل طمعة أغراضه، وحماية مصالحه، حيث «حاولت القوى المستعمرة عن طريق التعليم إعداد أبناء الشعوب المستعمرة للقيام بأدوار تبقي على العلاقة بينهما، ولتقبل الدول التي استعمرتها فكرة أن التعليم هو الطريق إلى التقدم والازدهار إلى مستوى المستعمرين. وقد كانت الرأسمالية هي القوة التاريخية قوة ثورية تقدمية تحرر المجتمع من العلاقات الإقطاعية بما فيها من علاقات العداة والاعتمادية، وكانت المدارس قوة مضرة لأنها تساعد كل جيل ليحلم في اليأس

الرأسمالية القائمة، ومن ثم نقل العالم الثالث نظام التعليم الغربي على أساس أنه سيقوم بالمورث نفسه الذي سبق أن أداء في تاريخ الغرب<sup>11</sup>.

والبلدان العربية، لم تخرج عن هذا المعتقد الشريك فهبت مشروعات التربوي، وبالتالي سياساتها التعليمية، وفق النموذج الغربي لنمط العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع باعتبار التربية قادرة على تشكيل المجتمع من خلال قدرتها على تعظيم وتجاوز نمط التخلف السائد في المجتمع العربي، وإعادة تشكيله على هيئة نمط الحياة لدى الغرب عموماً.

فما هي طبيعة بنية نمط التخلف الذي أريد من التربية تعظيمه، وبالتالي إعادة تشكيل المجتمع العربي من جديد وفق النمط الغربي السائد عموماً؟

#### بنية نمط التخلف السائد

نمط الحياة / أو العيش- هو شكل نشاط الناس الحيواني الذي يتشكل عبر الظروف التاريخية وفق بنى اقتصادية واجتماعية وثقافية تدبر عن النظام الاجتماعي بمعنىة الواسع والشامل لهذا المجتمع أو ذلك... وهو يقضي تحقيق تنوع الظروف الاجتماعية لتشكيل الناس وتطورهم وأنشطتهم، ويرسم صديق نشاطهم الحيوي كحصوله للتفاعل بين ظروف الحياة العيانية، وبين فمالية الفرد التنظيم الاجتماعية<sup>12</sup>.

ولعلماء الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي نظريات وآراء متعددة في تقسيم أنماط الحياة السائد للمجتمعات، تبعاً لبنى اقتصادية (وسائل إنتاج، تنوع الإنتاج، مظاهر العمل... إلخ) واجتماعية (أشكال العلاقات الاجتماعية، المرجعية الاجتماعية، تركيب الأسرة... إلخ) إلى أربعة، تزيد أو تنقص<sup>13</sup>. لكننا هنا، تحديداً، نتحدث عن نمط حياة واحد سائد في المجتمع العربي المعاصر، هو نمط التخلف.

ويجب أن نشير إلى أن نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، ليس نمطاً متأسلاً في الشخصية العربية وأحد مكوناتها الوثنية كما يدعي البعض، بقدر ما هو نتيجة لتراكم ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية، ومتى انحصرت الظروف التي ساعدت في تكوينه وبلورته، سينحصر حتماً نمط التخلف.

ولكن نمط حياة سائد، مهما اختلفت بنى الاقتصادية والاجتماعية، بنيتها الداخلية، وهي تشكل قوام كل نمط. وهذه البنية الداخلية لنمط الحياة تتألف من: انبعاثات



ثقافية وفكرية، وعلاقات اجتماعية.

• الانحيازات الثقافية والفكرية، وتشمل القيم والمعتقدات المشتركة والمفاهيم والتفسيرات العقلية والرموز والأيدولوجيات، وكل منتج عقلي<sup>(١)</sup>. إلى جانب المسميات المعرفية الجمعية التي تشمل بقاع اللاشعور، والتي تعتبر مصدراً مهماً وخفياً - غير مرئي - لكل سلوك أو فعل.

والتحيز الثقافي والفكري يلعب دور المرجعية المعرفية الشعورية واللاشعورية لكل فعل أو سلوك، وبالتالي فهو يبرز سلوكياتنا وأفعالنا واختياراتنا لهذا الشيء تحديداً، وبهذا الشكل دون غيره.

والتحيز الثقافي والفكري قد يكون ذا مرجعية معرفية شعورية، فتكون حينئذ تبريرات أفعالنا وسلوكياتنا واختياراتنا مبررة وقائمة في شعورنا، وأعين لها، مدركين دوافعها، فالذي يقوم بطقس الصلاة - مثلاً - سلوكه هذا يعتمد على مرجعية معرفية شعورية قوامها معتقده الديني الذي يحدد قيامه بطقس الصلاة على هذا النحو الذي يسلطه تحديداً، وبهذا الشكل، دون غيره، وفي الوقت نفسه، تجد هذه المرجعية المعرفية الشعورية تبريراً وتفسيراً لهذا السلوك.

وقد يكون التحيز الثقافي والفكري ذا مرجعية معرفية لاشعورية، مرتبطاً بالذاكرة الجمعية اللاشعورية للأمة، التي تطلن القيم والمعتقدات الدينية والمفاهيم المشتركة والتفسيرات التي ترجع إلى الأسلاف وتعود إلى آلاف السنين. حينئذ لا تكون تبريرات أفعالنا وسلوكياتنا واختياراتنا قائمة في شعورنا، غير مدركين لدوافعها المستقرة في قاع اللاشعور، فتلمس دافعاً خفياً - لا شعورياً - لقيام بهذا العمل أو السلوك، دون أن ندرك تبرير أو تفسير له. فالنساء اللواتي يكشفن عن صدورهن أو يهزئن طرف ثوبهن بين الضحك، أثناء قيامهن بالدعاء، لا يعرفن تفسيراً ولا تبريراً لهذا السلوك، لأنهن يجهلان مرجعية سلوكهن الديني هذا لأنها مرجعية دينية اعتقادية لاشعورية مرتبطة بالذاكرة الجمعية للأمة، وبالتالي، لا يعرفن أنهم بهذا السلوك إنما يلتمن بما كانت تقوم به الأكلة عشتار عند الدعاء منذ آلاف السنين.

والانحيازات الثقافية والفكرية لنمط النخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، كثيرة ومتنوعة، لكن أبرزها على الإطلاق هو التحيز «الجهري - العطائي»، ومفولاته الأساسية التسليم بـ «الأمر الواقع»<sup>(٢)</sup>.

والتسليم بـ «الأمر الواقع»، يتراوح ما بين التسليم بـ «الفقر الإلهي الخبيث» وبالتالي

تبرز من خلاله العطائية أمام هذا القدر، وبين التسليم بالواقع وقوانينه الثابتة، عبر فلسفة الأعراف والعادات والتقاليد والقيم، وهو ما يبرز العطائية أمام هذا الواقع.

وعموماً، تلعب التحيزات الثقافية والفكرية لهذا النمط أو ذاك، عوضاً عن دورها كمرجعية معرفية، دوراً مهماً في بلورة الامتثال الاجتماعي والضغط الاجتماعي، فالتعليم - مثلاً - بالمعنى البسيكو - اجتماعي نظام من الضغوط لتوجيه السلوك، ومن الأفكار والتصورات لتكوين هذا السلوك بإعطائه معنى وتبريراً معيناً<sup>(١٢)</sup>.

فالظهور الممارس على المرأة العربية، يبرز عبر التحيز الثقافي والفكري، الجبري - العطائي، ضمن نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، من خلال التسليم بالقدر الإلهي المحتوم للمرأة «الرجال شركاءون على النساء» من جهة، وعبر التسليم بالواقع وقوانينه وأعرافه وتقاليد وقيمه، التي تشجع المرأة وتحتقرها وتبسطها، فهي منافسة عقل ودين، وهي «عورة»، كما أنها «ضلع أعوج».

«العلاقات الاجتماعية، العلاقات الاجتماعية هي أنماط العلاقات الشخصية بين الأفراد»<sup>(١٣)</sup>، والعلاقات الاجتماعية لنمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، هي علاقات تسلطية وقهرية وأبوية، والتفكير والتسلط هو «ظهور الطبيعة وغواتها، فهو للتسلط في المجتمع الزراعي وفكر التقاليد العشائرية الجاسدة التي تشل الفكر، وتضع الموظف النقدي من طوائف المجتمع وأنظمته، ثم الفكر الذي تمارسه السلطة في الدولة على اختلاف وجوهه وأشكاله وتبريراته»<sup>(١٤)</sup>.

وما بين العلاقات الاجتماعية والتحيزات الثقافية والفكرية، ضمن بنية كل نمط حياة سائد في مجتمع ما، علاقة «تبادلية» وكل منهما يتفاعل مع الآخر ويتقويه، ذلك أن الالتزام بأنماط معينة للعلاقات الاجتماعية يؤكد طريقة متميزة في النظر إلى العالم، كما أن رؤية العالم بطريقة معينة تبرز نموذجاً منسجماً معها للعلاقات الاجتماعية<sup>(١٥)</sup>.

فالظهور ضمن نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، متحيز ثقافياً وفكرياً للجبرية - العطائية بشائنها الضيقة، الطبيعية، والخضوع للواقع، وبالتالي يجد تبريراً ثانياً للظهور الواقع عليه من جهة، على أنه فهم إلهي - فطري، ومن جهة ثانية، فهو يفرسه الواقع بقوانينه الثابتة السرمونية، حيث لا فائدة لرجي من مقاومته أو رفضه، لهذا نجده يسلم بأمر الظهور الواقع عليه، وهي الوقت نفسه، يكون تحيزه الثقافي والفكري الجبري - العطائية، قد حدد له أشكال علاقته بالآخرين، فهي نحو الرؤساء والكبار، علاقة مفهورة بظاهرين، ونحو الرؤوسين والصغار وأفراد الأسرة علاقة ظاهري

مقهورين، فتتميز العلاقة القهرية بالقاهر أو المقهور، وتصبح العلاقة بهم علاقة تبادلية، فهي بكل توجهاتها العلائقية، من جهة، تعزز التعيز الثقافي والفكري وتقويه، ومن جهة ثانية، عبر القيام بدور قاهر - سادي - أو مقهور - مازوشي، تحدد شكل العلاقة الاجتماعية القهرية بالآخرين، وتضفي عليها مشروعية كأمر واقع.

هالتسلط والقهر هي سمتا الخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، يبلوغه بتعيزاتها الثقافية والفكرية، وعلاقتها الاجتماعية، مماخذ على المستوى اللاواعي شكل العلاقة الساد - مازوشية، هناك من ناحية طرف قاس، ظالم، مستبد، ينزل الأذى والعذاب بضميخته، لا يستطيع أن يحسن بالوجود إلا من خلال تبطيئها، والتسبب في ألامها، ولا يحسن بالقوة إلا من خلال التحقق من ضعف الضحية الذي هو سببه. هذا الطرف المتسلط لا يستقر له توازن إلا حين يدفع بذلك المقهور إلى موقع الترضوخ العاجز للمستسلم، إلى الواقع المازوشي. جوهر السادية ولها هما علاقة سطوة، لا يستطيع السادي المتسلط أن يكون إلا من خلال التميز الدائم لسلطوته. وهذه لا تتميز إلا بمقدار إمتداد الآخر في العلاقة، تعطيه والاستحواد الكلي عليه، وتصل ضايقها عندما يعترف هذا الطرف المازوشي بسلطة السادي. ويقر بمجزه إزاءها<sup>(١)</sup>، أي يسلط بالأمر الواقع.

هالمازوشية، تتوافق كعلاقة اجتماعية بين قاهر ومقهور، مع التعيز الثقافي والفكري «الجبيري - البطاني»، هالتعيز جبرياً، رجل عطاقي، عاجز، يشعر بالاجدوى أمام الواقع، وبالتالي فهو لا شعورياً يصبح عاجزاً أمام الآخرين، والواقع والطبيعة. ولكي يعزز تعيزه الجبيري هذا، يدفع لا شعورياً نحو إيجاد علاقة يكون فيها مازوشي، مقهور، ويوجد غايته هذه، لدى الأفراد المتسلطين في المؤسسات السلطوية والقهرية، أو الطبيعة، هيخضع خضوعاً تاماً بعلاقته ويمررها.

ولكن هذا لا يمنعه - أي المازوشي - من جهة ثانية، أن يقوم بدور السادي، نحو أفراد أسرته والراتد بدرجة خاصة. هالرجل في المجتمع العربي المعاصر، يقوم بكل الدورين، السادي والمازوشي، القاهر والمقهور. ولكن المرأة العربية ليس لها سوى دور واحد، دور المقهور. المازوشي، وهي أحياناً ترفض هذا الدور، وفي أحيان كثيرة تقبله بحكم الأمر الواقع.

والقهر الممارس على المرأة العربية من قبل الرجل، عوضاً عن تهيرواته الجبيرية، يمارس من قبل الرجل على المستوى اللاشعوري باعتباره تعويضاً عن الإحساس

بالخصماء الذي يعاني منه الرجل المتهور في المجتمع العربي المعاصر.

فالظاهر يمارس القهر على المتهور باعتباره سلطة أبوية قهرية، مما يولد لدى المتهور إحساساً بالخصماء، التسليم بالسلطة الأبوية للظاهر، ولكي يستعيد المتهور توازنه، فإنه يدافع الإحساس بالخصماء، يمارس الرجل القهر على المراد، وهذا يعني أن صيحات تهديد المراد أن تكون ذات جدوى ما لم تصاحبها جهود تهديد الرجل أولاً، ذلك أن الرجل في الحقيقة لا يمارس القهر على المراد إلا لأنه أصلاً متهور.

### التطبيع الاجتماعي

ولكن كيف يتم إدماج الهائمين والناشئة في نمط هذا النمط أو ذلك، وبالتالي يصبحون أفراداً فاعلين ضمن بنية هذا النمط أو ذلك، من خلال تهيئة الثقافة والفكرية، وعلاقاته الاجتماعية؟

لكل نمط حياة سائد في المجتمعات، أهيته الانعجائية التي يتم من خلالها دمج الأفراد الهائمين والناشئة ضمن نمط هذا النمط أو ذلك، وفق متطلبات كل نمط وتوافقاته العلائقية والمعرفية. وهذه الألية هي، التطبيع الاجتماعي Socialization. والتطبيع الاجتماعي عملية يتم من خلالها تشكيل الأفراد وفق توافقات بنية نمط الحياة السائد اجتماعياً ونفسياً وثقافياً. وهذه العملية ثنائية الجانب، تشمل:

• استيعاب الفرد للتجربة الاجتماعية بالدخول في البيئة الاجتماعية، في نظام الصلات الاجتماعية.

• عملية تجديد إنتاج نظام الصلات الاجتماعية بشكل نشيط من قبل الفرد بفضل نشاطه الشديد، واندراجه النشط في البيئة الاجتماعية<sup>(١٢)</sup>.

ولكن عملية التطبيع الاجتماعي، في ظل نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، تفتقد ثنائية توجيهها العلائقي (من المجتمع إلى الفرد، ومن الفرد إلى المجتمع)، وتتحول إلى عملية أحادية التوجّه العلائقي، من المجتمع إلى الفرد، دون أن يكون للفرد دور في التوجّه إلى المجتمع.

هذه الأحادية بتوجّه عملية التطبيع الاجتماعي العلائقي، من المجتمع إلى الفرد، حددتها طبيعة نمط التخلف وأهيته الانعجائية، وفي الوقت نفسه، يصبح لهذا التوجّه الأحادي لعملية التطبيع الاجتماعي، وظيفة بغاية الأهمية، وهي حماية بنية

نمط التخلّف السائد واستمراره.

عملية استيعاب الفرد للتجربة الاجتماعية، بمكوناتها الثقافية والفكرية والنفسية والاجتماعية، استيعاب عظمي، عبر الاستغراق بالمتحول، واعتماده بحجة ثبوتية، استغراقاً عرفانياً سكوتياً، وهو استغراق ماضوي، أي يأخذ دوماً طلباً لرداء ماضوياً.

والمتحول بشكل القاع الذهني للعقلية التخلّفية العربية، وينسج لها حركتها السكونية الثبوتية الدائرية المفرغة ضمن فوهة الماضي، مما يمنحها من الانخلاق من لحظة تكرار نفسها وإعادة إنتاجها، وجعلها - دوماً - أسيرة لحظة تكرارها، فهي بحركتها السكونية المفرغة ضمن دائرة - أو قل فوهة - الماضي، فائرة على إعادة إنتاج سمات التخلّف للعقلية العربية، وضبط حركتها، عبر الاستغراق بالمتحول عرفانياً لأفراد المجتمع العربي بشكل عام، والشبيهة العربية بشكل خاص، فالاستغراق بالمتحول العرفاني يعيد إنتاج نمط التخلّف بكل بناء المعادلة السكونية، النسبة والعقلية والمرغبة والاجتماعية، وهي الوقت نفسه، من جهة ثانية، يمتلك القدرة على معارضة وتبسيط الفكر التقدي التطوري البناء، وهذا يؤدي إلى تأسيس وتأييد الهامس التفكير الاستغراقي للشبيهة العربية، وترسيخ التقليد، والتركيز إلى ما هو متداول من أطروحات وتفسيرات واعتقادات، مما يعني أنه يهيئ الشبيهة العربية فكرياً ونفسياً ومعرباً واجتماعياً للدخول إلى خضم شبح نمط التخلّف السائد في المجتمع العربي، ويبقى انماط التفكير الشبانية مجردة - وأسيرة للمتقول العرفاني ولا القوى - بل ولا تمتلك القدرة على الانفلات من فوهته الماضوية<sup>٩٢</sup>.

فالاستغراق العرفاني بالمتحول ذي الطابع الارتدادي (الخنكوسي) الماضوي، هو استغراق وظيفي - حتمي.

من جهة، وظيفي، لأنه يعرض عجز الفرد عن ابتكار تجربة ثقافية أو اجتماعية أو نفسية، بلحظته الراهنة المعاشة، وحتمي، من جهة ثانية، لأنه يوهن الفرد تجربة ماضوية، ثقافية أو اجتماعية أو نفسية، عليه تحملها، لتقيه أسيراً لبنية نمط التخلّف السائد.

من هنا يبرز التقليد، والحاكاة، أي الاستجابة التمعلية لفننة (الانثياعية) نحو المشكلات والأزمات، والمواقف والعلاقات، كآلية تحمي بنية نمط التخلّف السائد وتكرسه، لأنها من جهة، عبر تراكمتها، تجذّر نمط التخلّف في نفوس الأفراد عبر بنيتها، بتحيّزاتها الثقافية والفكرية، وعلاقاتها الاجتماعية، ومن جهة ثانية، عبر الاستجابة

للمنظمة المثقفة (الانثربولوجية) لمنع الأفراد من التوجه النقدي الفعال والبناء نحو نمط التخلّف، وبالتالي، تحصينه من التغيير والتطور، وتحليل ديمويته.

لهذا تأخذ عملية التطبيع الاجتماعي في ظل نمط التخلّف السائد، توجهها الأحادي، من المجتمع إلى الفرد، لتسند على الفرد إمكانية الاستجابة المتنوعة غير التقليدية، أي الخروج عن التقليد، مما يهدد نمط التخلّف السائد ويزعزعه من الداخل، وهو ما يحوّل عملية التطبيع الاجتماعي إلى عملية تأهيل ذوات مثقفة وفق نمطية يفرضها نمط التخلّف السائد على أفراد المجتمع، وعلى الأفراد - إن هم أرادوا أن يكونوا جزءاً من نسج هذا النمط ويحوزون رضا وقبول المجتمع - أن يتقنوا ضمن هذه الذوات المثقفة، النمطية. وهذا، من جهة أخرى، يجعل الفرد ضمن نمط التخلّف السائد، يتحلّى مجبراً عن ذاته الأصيلة، وبالتالي يفقد فرصة وعي ذاته، كذات أصيلة ومستقلة، لها أفكارها ونشاطها الفعّال، ويذوّق في الأنا الجماعية العنقائية، وهذا ما يجرد من القدرة على التوجه الجدلي نحو المجتمع، عبر نشاطه الهادف.

وهكذا، يتم إجماع الفرد ضمن نمط التخلّف السائد في المجتمع العربي المعاصر، فيصبح فرداً فاعلاً ضمن نسج هذا النمط، وجزءاً منه، يدافع عنه ويحميه، ذلك أن «الإنسان المنطوق اجتماعياً هو وليد بنية اجتماعية متخلفة - ولكن علينا أن نذكر أن هذا التخلّف ليس مجرد أثر فاعلي قابل للتغيير تلقائياً، ولكنه يرتبط بعوامل نفسية وعقلية تتسلل بالفرد نفسه. فالتخلّف يعاش على المستوى الإنساني كنمط وجود له ديناميته النفسية والعقلية والعلائقية النوعية. والإنسان للتخلّف، منذ أن ينشأ تبعاً لبنية اجتماعية معينة، يصبح قوة فاعلة ومؤثرة فيها، فهو من ناحية يعزّز هذه البنية ويدعم استقرارها، وهو من ناحية ثانية يقاوم تغييرها، نظراً لأثرها عليها ببنيتها النفسية»<sup>(١)</sup>.

من خلال هذه المقاربة لبنية نمط التخلّف السائد في المجتمع العربي المعاصر، عبر تفكيكها لبناء، بتجهيزاتها الثقافية والفكرية، وعلاقتها الاجتماعية، ثم تفكيكها للألية الانتمائية الاجتماعية والنفسية والمعرفية إلى نسج هذا النمط، المثقفة بعملية التطبيع الاجتماعي الهادفة للتوجه، ينهض أسسنا التساؤل التالي: أين هي التربية من هذا النمط وما هو مقدار قوة التربية على تعظيم بنية نمط التخلّف السائد بتجهيزاتها الثقافية والفكرية، وعلاقتها الاجتماعية، وبالتالي، قدرتها - أي التربية - على إعادة تشكيل المجتمع العربي من جديد؟

إن تعظيم بنية نمط التخلّف السائد، يستلزم من التربية معرفة لهذه البنية، والتربية الممارسة في البلاد العربية هي تربية مستوردة، غريبة، تجهل بنية نمط التخلّف، لأنها في الأصل مشكلة وفق معرفتها بالإنسان الغربي، ونمط حياته. وهذا ما يجعل التربية بحق عاجزة عن تعظيم بنية نمط التخلّف، لأنها تجهلها، وبالتالي عاجزة عن إعادة تشكيل المجتمع العربي.

على أن الأمر لم يلق عند هذا الحد، جهل التربية لبنية نمط التخلّف السائد، بل تعداه إلى خطر أعظم، يتمثل بتطويع نمط التخلّف السائد، للتربية، لخدمته.

فالتربية الممارسة في الأنظار العربية، بوسائلها التعليمية ومناهجها وطرق تدريسها، هي كما يعلم الناصبي والداني تربية مستوردة من - أو تحاكي - الغرب، وهي تربية وضعت في الغرب أصلاً للمحافظة على نمط حياته. وإذا ما عرفنا أن الغرب قد حقق تطوراً علمياً وتقنياً واحداً، مما أتمكن إيجاباً على أشكال العلاقات الاجتماعية، والتحيّزات الثقافية والفكرية، أدركنا أن المحافظة على هذا النمط عبر التربية هو أمر مقبول بالنسبة للغرب، ولكنه بالنسبة لنا نحن العرب فإنه كارثة، واية كارثة!

ذلك أن نمط التخلّف السائد في المجتمع العربي قوي صيته، مما يجعله يطويع التربية لصلاحه، تمدد بالقوة والاستمراراً مما يجعل التربية - كما يقول مصلوحن كارنوي Carney - بعيدة كل البعد عن كونها أداة تحرير، وإنما جاءت إلى معظم البلدان النامية كجزء من الامبريالية متمسكاً مع مراميها، وهي السيطرة الاقتصادية والسياسية على الشعب كله في بلد من البلدان، والسيطرة على الطبقة الحاكمة في بلد آخر. ولم يساعد التعليم الناس على أن يشخطوا الهرمية القائمة في المجتمع، وإنما عمل على تطويرهم لحاجات هذه الهرمية سواء لصلحتهم أو لتغير مصلحتهم. وبدلاً من نشر التعليم أصبحت مهمته أن يمتلن ما لا يقبله العقل بحيث يتقبلون البنى التي تستمدهم. وبدلاً من تنمية الديمقراطية والفكر الناقد، لعب التعليم دوره في إسكات الناس والرضا ببنية القوة في مجتمعهم من غير اعتراض<sup>(1)</sup>.

فالتغريب بترويضه لشكل العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع، باعتبار التربية قادرة على تشكيل المجتمع، ضرب مصفويين بحجر واحد، فمن جهة، الإبقاء على مراكز نفوذ داخل البلدان العربية عبر الطبقة المتعلمة وفق التعليم الغربي، ومن جهة ثانية، الإبقاء على نمط التخلّف السائد في المجتمع العربي المعاصر، من خلال إعادة إنتاجه عبر التربية والتعليم. وهو ما يسهل أكثر سعي الغرب بإحكام سيطرته على الدول العربية.

والشاهد التعليمي العربي يمثلنا مثلاً حياً على عجز التربية بتفكيك وتحطيم بنية نمط التخلف السائد. وبالتالي إعادة تشكيل المجتمع العربي. وفق تلك العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع. فلتحوّل التربية - تحت ضغط قوة بنية نمط التخلف - إلى جزء من نمجه. تمده بالقوة والاستمرار. عبر إعادة إنتاجه.

ففي بدايات انحصار والد الاستعماري المباشر للأقطار العربية، ونيل معظم الأقطار العربية لاستقلالها. كان المجتمع العربي آنذاك يعاني من ظواهر سلبية كثيرة، من أهمها وانبرزها على الإطلاق نقشي الأمة وانتشارها بين الكبار والصغار معاً. واعتبرت الأمة - آنذاك - أحد أهم معالم التخلف للمجتمع العربي، فوضعت سياسات تربوية ضمن المشروع التربوي العربي، تحاكي النموذج التربوي - التعليمي الغربي، منها ما كان سائداً ومطبقاً من قبل سلطات الاحتلال قبيل الاستقلال. ومنها ما وضع لاحقاً، هدفها الأساسي إشاعة التعليم بين الجميع وفق النموذج التعليمي الغربي، للقضاء على الأمة. واعتقد القائمون على هذه السياسات أنه بمجرد إشاعة التعليم بين الجميع والقضاء على الأمة، سينحسر التخلف حتماً. وبالتالي، تعد التربية تشكيل المجتمع العربي وفق أنماط الحياة السائدة لدى الغرب. باعتبار أن الأمة سبب رئيسي ومباشر للتخلف، كما اعتقد آنذاك.

والنتيجة أن هذه السياسات التربوية خلقت - فعلاً - إشاعة التعليم بين الجميع، وإن بسبب متفاوتة بين هذه الدولة وتلك، محققة بذلك نظراً كمياً ملحوظاً، حيث زادت نسبة التمدد في المدارس الابتدائية العربية من ٢٢٨ عام ١٩٦٠ إلى ٢٧٧ عام ١٩٩٠<sup>(١٩)</sup>. فاندحسرت الأمة - خلال العقدين الماضيين حيث زاد معدل معرفة البالغين للقراءة والكتابة مما يقرب من الضعف، بحيث بلغ ٥١٪ سنة ١٩٩٢ بعد أن كان ٢٥٪ في سنة ١٩٧٠<sup>(٢٠)</sup>. ولكن بالمقابل، لم ينحسر التخلف، بل بقي متجذراً في البنى النفسية والعقلية والاجتماعية للإنسان العربي. مما زاد الطين بلة، حيث يتنا نواجه متطابقين متطابقين، بل ومتفقين يحملون أعلى الشهادات الجامعية، بدلاً من متطابقين جاهلين، حتى بات التخلف يتعايش جنباً إلى جنب مع أعلى الشهادات الجامعية بلا استحياء.

فما زالت الشبهة العربية المتعلقة بنظر إلى المرأة العربية وإلى دورها في المجتمع بمعيار نمط التخلف بدونية واعتقار. فهي الدراسة الميدانية «التجاهلت الشباب نحو الأسر واستجابتهم لقضاياها التربوية السكانية»، ظهر أن هناك ٥، ٢٢٪ من أفراد العينة الذكور يوافقون على عمل المرأة غير للتزوجة، مقابل ٥، ٢٦٪ غير موافقين. (إلا أن



المعجب يفرس نفسه بطريقا عندما نجد أن ٧٧% من أفراد العينة الذكور ترفض عمل الزوجات المستقبلات لهم. مقابل ٢٦% موافقين<sup>٢٦</sup> وحتى هؤلاء اللواتيون الـ ٢٦%، كانت مواقفهم متوقفة على نوعية العمل الذي تعهده المرأة، مما يدل صراحة على أن هناك الكثير من الشباب المتعلم يرفضون أعمالاً معينة للمرأة، وبالمقابل، يرون أن هناك أعمالاً معينة مثل التعليم والتدريس، مقبولة للمرأة دون غيرها<sup>٢٧</sup>. وعلوياً من مزالق التعميم، ويحذر نقول، إن غالبية الشباب المتعلم الذين شملتهم الدراسة يوافقون على عمل المرأة غير المتزوجة، لكنهم يرفضون عمل زوجاتهم المستقبلات ولذلك دلالة كبيرة وخطيرة لا تغطي على لبها.

ومما يؤكد على اضطراب العقلية الشبانية وحيروها بين الرؤية المتخلفة للمرأة للتمتددة في نفوسهم، والتي يوظفها نمط التخلف السائد، وبين الرؤية الشكلية التي بقيت أشبه بقشور تحمّل الإنسان العربي من الخارج، دون أن تصل إلى جوانبه وأعمقه، فتحدث فيها تغييراً. إن ٧٦.٩% من أفراد العينة الذكور ينظرون إلى زوجاتهم المستقبلات على أنهن شريكات كاملات في الحياة، في الإنجاب وتربية الأولاد وعمل المنزل وتأمين دخل الأسرة، ما يعني ضمناً إيمانهن بالإضافة على عمل زوجاتهم المستقبلات في حين أن ١.٩% من أفراد العينة الذكور ينظرون إلى زوجاتهم المستقبلات على أنهن شريكات محدودات في الحياة، بالإنجاب وتربية الأولاد وعمل المنزل فقط<sup>٢٨</sup>.

هذه النظرة المتخلفة إلى عمل المرأة التي عجزت التربية الشكلية عن تفكيكها وتحطيمها، دليل فشل التربية ضمن إطار علاقتها بالمجتمع باعتبارها قاصرة على شكلها. تؤكدنا الإحصائيات على المستوى العربي، حيث بلغت نسبة القوة العاملة للنساء العربيات ٢٦% فقط من مجموع النساء<sup>٢٩</sup>، ومعنى ذلك أن هناك ٧٤% من النساء العربيات في حالة عطالة لا يملأنها علماً بأن النسبة في البلدان النامية الأخرى بلغت حوالي ٧٢%.

عائرية إذن عجزت عن اجتثاث التخلف من أعماق الإنسان العربي، لأنها عاجزة عن تحطيم وتفكيك بنية نمط التخلف السائد، وذلك بسبب شكلانية التربية المستوردة التي انحصرت مهمتها في الإبقاء على نمط التخلف السائد وإعادة إنتاجه من جهة، وبإضلال قوة بنية نمط التخلف السائد، بتعزيزاته الثقافية والفكرية، وعلاقاته الاجتماعية المتجذرة في النفوس من جهة أخرى. وهذا ما جعل نمط التخلف السائد بطور التربية

لصالحته. وبالتالي يحدد ملامحها التوعوية وفق متطلبات هذا النمط. وتصبح بحق  
مترتبة من أجل التخلف<sup>(١)</sup>

هذا. ويمكن تحديد الملامح التوعوية للتربية الموطّعة لخدمة نمط التخلف

المسائد بـ:

- ١ - ملصح التربية التقنية.
- ٢ - ملصح التربية التنظيمية.
- ٣ - ملصح التلقين منهوم التربية.

#### • أولاً، التربية التقنية

يحتل التلقين الملصح الرئيسي للتربية الموطّعة لخدمة نمط التخلف المسائد. وجوهرها  
الأساسي -

فالتلقين يعزز أشكال العلاقات الاجتماعية القسرية والسلطوية والأبوية. ويديم  
التمييزات الثقافية والفكرية المتوارثة معها ضمن بنى نمط التخلف المسائد. فهو ينمي  
لدى الأفراد منذ الصغر الطاعة العمياء والامتثال المطلق لذلك. لأن جوهر عملية التلقين  
تعارض بالضرورة من خلال علاقة سلطوية، سلطة المعلم لا تقاوم (حتى أخطاءه)  
لا يسمح بإثارتها. وليس من الوارد الاعتراض بها) بينما على الطالب أن يطيع ويمتثل.  
هذه العلاقة اللاعقلانية تبرز النظرة الانفعالية إلى الوجود. لأنها تمنع الطالب من  
التمرس بالسيطرة على شؤونته ومصيره. وهي مسؤولة إلى حد بعيد عن امتناعه عن  
الذهنية المتخلفة. لأنها تشكل حلقة من حلقات الفهم الذي يعارض على مختلف  
المستويات المراتبية هي حياة الإنسان المتخلف<sup>(٢)</sup>.

ومن جهة ثانية، تولّد عملية التلقين بالضرورة - التفكير القسري- أو الاتصافي  
(الانشائي). المتعارف لدى الأفراد. وهذا النوع من التفكير يدفع الأفراد نحو قبول  
الأنكار والمعلومات الاتصافية والقسرية. أي التي تقر وتغلق مع ما هو متداول ومعروف  
من قبل الجماعة المعطاة. دون أن يكون بمقدرة الفرد الإتيان بأفكار أو توليد معلومات  
جديدة. لأن الفرد يطبقه منته - ولا شعورياً - يتولّد لديه التجاء نفسي نحو مجازاة  
الجماعة<sup>(٣)</sup>. وهذا هو جوهر «المطامية المرفطانية». باعتبارها الإطار المعرفي الجماعي  
للماضي الوحيد المتاح أمام الفرد. وعلى الفرد الاستغراق عرفانياً في هذه المعرفة. أي

قبول الأفكار والتصورات والمعارف والتفسيرات الضرورية مسبقاً، أو لتخلق وتقرر هذه المعرفة العرفانية.

وهذا، من جهة ثالثة، يحول الأفراد وفق هذه العملية التقنية إلى مجرد وعاء للمعلومات، وتآكل، وليس مؤيد لها، مما يكرس اختروب الأفراد نحو العلم والعالم والطبيعة من جهة، ويجرد الفرد، وبالتالي تفقده فرصة توجيهه الجذلي نحو العلم والعالم والطبيعة، لأن التقنية تسحق ذوات الأفراد لصالح الذات الجماعية المعطانية، مما يفقدها فرصة وعي ذاتها، كذات أصيلة لها أفكارها وتوجهاتها ومواقفها الخاصة. وهذا ما يحدد دور الفرد في العملية التقنية بالدور التقني والطبيعي والمتمثل فقط، وهو ما يتناسب تماماً مع بنية نمط التخلف عبر آليات الانعاجية، التطبيع الاجتماعي، التي تنتج من المجتمع إلى الفرد، حيث تعتمد للفرد دور التقني فقط.

ومن جهة رابعة، تسترق التقنية على الفرد حيود العالم ووعيه له، من خلال تعاملها مع الفرد، ليس على أساس أنه شخصية لها مقوماتها وخصائصها وتوجهاتها، لكن على أساس أنه فرد ضمن فطرح الأفراد يجب تدجينه وتطبيعهم وفق ذوات مقننة ومنمطة ضمن حدود برسمها نمط التخلف السائد. وهذا لما يؤيد آليات الأفراد الإحساس بالعجز والمعطاة والتشيز، وبالتالي، من خلال حيلهم لتأويل الواقع والطبيعة وفوائدها العقلية بتحول العالم والواقع والطبيعة إلى وهم خيبي كبير، مما يكرس النظرة الجبرية - المعطانية أمام الواقع والطبيعة والعالم، لأن الفرد عدو لما يحول.

ثم تأتي الامتحنات للتكامل مع التقنية، لتعزيز خضوع الأفراد للتسلط والقهر والأيوية، من خلال تأكيدها على الاستجابة النمطية للفننة والامتاقية - التفريرية، يجب أن تكون كل إجابات - استجابات الطلبة نحو الأسئلة، واحدة ومتفقة مع ما هو مقرر ومداول مسبقاً من خلال المناهج، وهذا ما يدعم آلية بنية نمط التخلف السائد، التي تعتمد على الاستجابة النمطية للفننة والتفقة دوماً مع ما هو مداول، وهذا ما يثبت التفكير الإبداعي، باعتباره استجابة غير تقليدية ومتنوعة نحو المشكلات والأزمات والمواقف.

وهذا، من جهة أخرى، خلخل الخلافة التي تربط الطالب بالكتاب، حيث ينظر الطالب إلى الكتاب باعتباره وعاء للمعلومات عليه استهلاكه - إهلاكه، في سبيل حصوله على الشهادة وما أن ينال الشهادة حتى تطفئ المعلومات ميرور وجودها، وهو ما ساعد على بلورة ظاهرة الأميات بانزاعها المختلفة وهو أيضاً السبب الذي يثقف وراء ظاهرة انحسار

القرابة لدى الشباب العربي<sup>(٣٣)</sup>.

ثم يأتي أخيراً نظام القبول في الجامعات، التي تعتمد المخرجات في تقرير القبول، ليعتزم السلطة والفهر والأبوية التي تمارس عبر التربية للخدم نمط التخلف السائد، فمن يثبت تقريرته والثقافته وامثاله الأعلى والمطلق لما هو متداول ومعروف من المعلومات مسبقاً عبر المنهاج، ينال رضا القائم على السياسات التربوية ويكافأ بدخوله أعظم الكليات<sup>(٣٤)</sup>.

### • ثانياً، التربية التطبيعية

يقول دوركهيم: «في كل منا يوجد كائنان لا يمكن الفصل بينهما (إلا على نحو تجريدي، أحدهما نتاج لكل الحالات الذهنية الخاصة بنا وحياتنا الشخصية وهو ما نطلق عليه الكائن الفردي، أما الكائن الآخر فهو نظام من الأفكار والمشاعر والعادات التي لا تفر عن شخصيتها بل عن شخصية الجماعة والمجتمع الذي تنتمي إليه كالعقائد الدينية والممارسات الأخلاقية والثقافة القومية والمشاعر الجمعية من أي نوع، وهي تشكل في مجموعها الكائن الاجتماعي الآخر، وبناء على هذا الكائن الاجتماعي يمثل في نهاية المطاف هدف التربية وخطتها»<sup>(٣٥)</sup>.

لكن، هل الإنسان المراد تشكيله عبر التربية، والقبول اجتماعياً، هو دوماً الإنسان المطلوبة بمعنى إذا كان نمط الحياة السائد في مجتمع ما نمطاً متخلفاً، كما في المجتمع العربي المعاصر، فهل يكون الإنسان المراد تشكيله من قبل التربية هو الإنسان المتخلف، المتوافق مع نمط المتخلف، وبالتالي تتحول حينئذ التربية إلى تربية طبيعية لهذا النمط، ويصبح - كما يقول دوركهيم نفسه - هدف التربية تحقيق الإنسان لا كما خلقه الطبيعة، وإنما هو الإنسان كما يريد المجتمع أن يكون<sup>(٣٦)</sup>.

نمط الحياة السائد، وشكل العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع، هما اللذان يحددان شكل الإنسان المراد تشكيله. فإن كان نمط الحياة السائد نمطاً تطورياً يعتمد التفكير أساساً للاستمرار في الحياة والتواصل، فإن الإنسان المطلوب تشكيله، هذا إنسان يتوافق مع سمات التطور لنمط الحياة السائد، وبالتالي يكون مقبولاً اجتماعياً.

أما عندما يكون نمط الحياة السائد نمطاً متخلفاً يعتمد الثبات والتكرار والاتباع أساساً للاستمرار في الحياة، عندئذ تتحول التربية إلى تربية طبيعية كما هو الحال في مجتمعنا العربي المعاصر.

فيذا كان المجتمع ينظر إلى المرأة نظرة احتقار ودونية ويحاولها إلى موضوع للإشباع الجنسي، وهي نظرة نمط التخلف السائد، فإن التربية التطبيعية بدورها تعمل على تكريس هذه الرؤية، وتطبيع المرأة بما يتوافق وهذه الرؤية، أي تربية الفتاة بما يخدم نمط التخلف السائد، حيث السياسات التعليمية «تشر أيولوجية أن المكان الطبيعي للمرأة - حتى إذا تعلمت - هو البيت، على أساس أن أسعى وذاقتها، الزوجية والأمومية، وهي كثير من المجالات تتردد بعض المدارس والكتبات في قبول الفتيات اللاتي تخصصن لهن معاهد لعدة من الوظائف التقليدية، كالتمريض، والتمريض، والحرف الأخرى مثل التطريز، وغيره من الفنون النسوية»<sup>(٢٣)</sup>.

### • ثالثاً، تتكون مفهوم التربية

لقد الطبع معنا من خلال مناقشة للمسحين السابقين أن التربية التي أراد منها تشكيل المجتمع باعتبارها قادرة على تشكيله وعن طبيعة علاقتها بالجنس، تحولت ضمن تلك العلاقة إلى جزء من بنية نمط التخلف السائد، فهي تربية مطواعة لخدمته، تكريسه ولدعمه وتمزيقه في تفرس الأفراد من خلال تحديد ملامحها النوعية بما يخدم هذا النمط ويمرر استمراره.

وبما أن بنية هذا النمط التخلف تعتمد ياليتها، للحفاظ على تعزيز نمط التخلف في التفرس، على الاتباع والثبات والتكرار، أي الاستجابة النمطية المقتنة، فإن ذلك ينعكس على تتكون مفهوم التربية بما يتناسب مع انباعية نمط التخلف السائد.

وعني التغيرات التي تطرأ بين الحين والآخر على التربية بجاتها العملي، فإن التغيير لا ينال الجوهر النوعي بقدر ما ينال الشكل.

وتتكون مفهوم التربية، مثله كمثل تتكون كل التصاميم في الفكر العربي المعاصر، يعزز اتصال الفكر عن الواقع المعاش عبر طبيعة معرفية، وفي الوقت نفسه، يضفي على نمط التخلف السائد مشروعية استمراره.

### المبحث الثاني

### المجتمع يشكل التربية

اتضح لنا في المبحث الأول من هذه الدراسة أن فشل المشروع التربوي العربي بعمده

التوجه يرجع إلى الاعتقاد الخاطئ بقوة التربية على تشكيل المجتمع، وهو اعتقاد روج له الغرب طويلاً خدمة لمصالحه ومطامعه بالهيمنة والسيطرة.

هذا الاعتقاد الخاطئ جعل الدول العربية تعتمد الوسائل التربوية المعتمدة في الغرب طناً منها أن هذا التقليد للغرب سوف يؤدي بالضرورة في النهاية إلى تشكيل المجتمع العربي وفق أنماط الحياة السائدة في الغرب.

ولكن ما خفي على الطامعين على السياسات التربوية العربية، أن التربية المعتمدة في الغرب هي تربية أصلاً شكلها المجتمع الغربي غايتها المحافظة على أنماط الحياة السائدة لديه. وبالتالي المحافظة على منجزاته ومكتسباته التي حققتها. وهذه التربية إذا كان اعتمادها من قبل الغرب مبرراً، لأنه حقق تطورات ومكتسبات على مستويات متعددة ومختلفة، وبالتالي الحفاظ على وضعه المجتمع بتطورات وإنجازاته يستدعي بالضرورة اعتماد هذه التربية<sup>(٢٢)</sup>. فإن اعتمادنا نحن العرب لهذه التربية التقليدية مثل كاريئة لتلا ذلك لأن هذه التربية التقليدية حافظت على نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر. وبالتالي تحولت التربية إلى حامية لهذا النمط التخلف وجزء من بنيته. وهنا يكمن الفشل الحقيقي للمشروع التربوي العربي.

فعالية التربية لدينا نحن العرب مختلفة اختلافاتاً هائلة عن غايتها لدى الغرب. فهي حين أن غاية التربية لدينا نحن العرب يجب بالضرورة أن تتجسد في تشكيلك وتحطيم بنية نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر. لأنه نمط يعيق تطور المجتمع العربي فإن غاية التربية لدى الغرب عموماً هي المحافظة على المستوى الحضاري الذي وصل إليه. وهذا ما يجعلنا أمام حقيقة وهي أن المجتمع هو الذي يشكل التربية، ويحدد ملامحها النوعية تبعاً لبنية نمط الحياة السائد في ذلك المجتمع. وهي أصلاً مقولة اطلقت من العالم النامي<sup>(٢٣)</sup>.

وعلم التربية يعطينا أمثلة كثيرة ومتنوعة على أن المجتمع هو الذي يشكل التربية، وليس العكس. إن كان من الماضي البعيد أو من الماضي القريب.

ففي عصور ما قبل الميلاد، نجد أن مجتمع امبرطة شكل التربية الاسبرطية وصاغ مفهومها وحدد ملامحها بما يتناسب وببنيتها الاجتماعية القائمة آنذاك. وهي بنية اجتماعية عسكرية شكلتها الظروف الاقتصادية والجغرافية والسياسية لولاية امبرطة. فالواقع الجغرافي لاسبرطة جعلها منعزلة اجتماعياً واقتصادياً ولقائياً عن الخارج. وهذا ما جعل المجتمع الاسبرطي ينطوي على نفسه. وكان التفكير الوحيد لرجال

السياسة والمجتمع هي أسبرطة يتركز على تشكيل جيش قوي يحمي البلاد من الخارج. ويدعم استقرارها بالداخل. فكان جل اهتمامهم التربوي يتركز على التربية التي تخدم بنية المجتمع الأسبرطي. مما اختزل مفهوم التربية لدى الأسبرطيين إلى التدريب على العسكرية، والتعزيب البدنية، وبعض الرقصات الحذرة التي تهدف المحارب لتجنب ضربات العدو المباغتة. والتي تساعد المحارب على الهجوم، في حين أن تعليم الفنون والكتابة والفنون وحفظ الأشعار لم تولها التربية الأسبرطية اهتماماً إلا بقدر ما يخدم إعداد الرجل العسكري المحارب والمثقف يوماً استعدداً للحرب، وما تشره في نفوس الأفراد من الاعتزال بماضي بلادهم وعظمة أبطالهم، وتثير بينهم الغيرة والمنافسة وتقوي فيهم الروح المعنوية أثناء الحرب. وهكذا نجد التربية الأسبرطية محدودة في أهدافها. جافة في أسلوبها. تؤكد التربية البدنية والتربية العسكرية على حساب التربية العقلية والفنية والأخلاقية. وعلى الرغم من نجاحها في المجال الحربي إلا أنها فشلت في المجال الثقافي والمجال السياسي والاجتماعي. إنها لم تساعد على ازدهار الثقافة والفلسفة والفنون الجميلة، فلم تنتج شيئاً ولا فيلسوفاً واحداً<sup>(٣٠)</sup>.

ولعلنا أننا مثلاً آخر على أن المجتمع هو الذي يشكل التربية ويصوغها بما تلائمها. فقد كان الموقع الجغرافي لأنينا المطل على البحر أثره في ازدهار التجارة والانتفاع على الأمم الأخرى والثقافات مما فتح المجال لتبادل التأثير بين أثينا والأمم المحيطة بها. مما جعلها محل ملقى للثقافات والحضارات، وهذا ما عيها مناحاً ملائماً لازدهار الثقافة والعلوم والفلسفة والفنون ونظم الإدارة، وهو ما ساعد على تبلور نمط للحياة يتسم بالانتفاع والتنوع في الثقافة والإدارة، مما انعكس على مفهوم التربية وحدد ملامحها النوعية<sup>(٣١)</sup>. ويعتبر أفلاطون ممثلاً بارزاً للتربية الأثينية التي شكلها المجتمع الأثيني. حيث حدد أهدافها في:

- ١ - تحقيق وحدة الدولة. فالدولة التي تمتلك أخلاقاً تكون كيان من أغراضها عدم روح الفردية المتفشية في أثينا في ذلك الوقت. ولذلك كان يرى أن الغرض الأول للتربية هو تنمية روح الجماعة أو الإحساس بالشعور بالحياة الجماعية.
- ٢ - تنمية المواطنة الصحيحة في الأفراد. وذلك عن طريق إعداد الشباب بالمعرفة الدقيقة عن طبيعة الحكم وطبيعة الحق المطلق حتى يستطيعوا ممارسة الأعمال التأسيسية في الحياة المدنية والاجتماعية.
- ٣ - إضفاء العقل على الأمور الحسية. والروح على البدن. وذلك عن طريق إيقاظ

الملكة العاملة فيه.

١ - تنمية الإحساس بالجمال ومحبته الخبير.

٢ - تحقيق التماسك في شخصية الإنسان وذلك عن طريق التوفيق بين مطالب الجسم والعقل، والحياة التي تقوم على العادة وتلك التي تقوم على التفكير، والمصالح الفردية ومصالح الدولة.

٣ - إنتاج أساليب قادرين على حكم أنفسهم بأنفسهم، يستطيعون بتفكيرهم التصرف في المسائل المتعلقة بمشاكلهم وبذلك يوفرون على الدولة حصة إصدار تعليمات وقوانين تفصيلية في مثل هذه المسائل.

٤ - تعديل الأطفال وتطعيمهم اجتماعياً وتهديب علاقاتهم بعضهم ببعض وعلاقاتهم بالذين يحكمونهم<sup>(١٧)</sup>.

وما قيل عن تشكيل المجتمع للتربية وتحديد ملامحها النوعية حسب نمط الحياة السائد فيه في العصور القديمة يقال أيضاً في العصور الحديثة.

وفي العصر الحديث، القرن التاسع عشر، قرن النهضة العلمية والصناعية، نجد أن المجتمع قد شكّل التربية ومبادئها ومبادئها ومبادئها النوعية، بصيغته الملائمة والعلمية والصناعية. حيث يمكن أن نسمي الملائم النوعية للتربية في المجتمعات الغربية آنذاك بـ:

١ - الإيمان بأهمية العلوم الحديثة في تحقيق الحياة الكاملة للفرد، وبأن الحياة والحظ والثروة والسعادة لكل فرد تتوقف على حد كبير على إتقانه بمبادئ العلوم الحديثة. وعلى هيمه لتطوّر الظواهر الطبيعية والقوانين الطبيعية، وعلى معرفة وفهم العلوم الطبيعية وعلوم الحياة وعلى حسن تطبيقها والاستفادة منها تتوقف رفاهية الفرد والمجتمع على السواء.

٢ - انتقاد التعليم القديم الذي يركز على دراسة تراث الماضي من أدب وتاريخ قديمين ولغة كلاسيكية ولا تهتم وغيرها من المواد التي لا تمت بصلة إلى حياة الناس الحاضرة.

٣ - التأكيد بضرورة إعطاء المركز اللائق للعلوم الطبيعية والبيولوجية في مناهج الدراسة لمختلف مستويات التعليم، وبضرورة تحسين وسائل دراسة هذه العلوم.

٤ - الإغلاء من شأن طريقة التجربة والملاحظة العلمية، ومن شأن الطريقة الاستقرائية، والدعوة إلى الاستفادة منها في عملية التدريس وتطعيم خبرات النهج وعرضها.



٥ - الإيمان بأن مادة الدراسة ومحتوياتها أهم من الشكل أو الطريقة التي يتم بها تدريس المواد الدراسية. وهي تغلب أنصار الحركة العلمية لجانب محتوى المادة الدراسية على الشكل الذي تعرض به والطريقة التي تُدرّس بها معارضة صريحة لأنصار نزعة التهذيب الشكلي الذين يوليون جانب الشكل والطريقة على جانب المحتوى<sup>(٢٢)</sup>.

وهكذا، فإن المجتمع كان دوماً على مر العصور يشكل التربية ويحدد ملامحها النوعية، وذلك أن التربية القائمة في مجتمع من المجتمعات تتراعى وكأنها المقبرة في النهاية من المستوى الحضاري الذي وصل إليه ذلك المجتمع. ومن هنا تبدو التسؤلة عن ذلك المستوى ويبدو تجاوزها السبيل الطبيعي لتجاوزها<sup>(٢٣)</sup>.

ونحن العرب إذا ما أردنا أن نبني فلسفتنا التربوية، علينا - كما يشير إلى ذلك العربي الكبير عبدالمالكم - ألا ننسى أن هذه التربية نتاج المجتمع بمقدار ما هي صانعة وخالفته. وهي لا تستطيع أن تقدم صانعة المجتمع إلا بمقدار ما تقوى على فعالية العوامل الأخرى الكامنة في المجتمع. والتي تسد التربية دوماً إلى الخلف. فالتربية لا تعمل في فراغ، وهي تتأثر بالبيئة الاجتماعية القائمة، (بشئ أشكالها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية) كما تؤثر فيها ولا تتواءم على أن تحدث أثراً بارزاً أو سريعاً في بنية المجتمع إلا إذا احتاطت علماء تلك البيئة ورسمت خطتها وسياستها الجديدة من خلال معرفتها بمتغيرات تلك البيئة، والتغيير - أي تغيير - لا يستطيع أن يرسم ما ينبغي أن يكون إلا إذا احتاط علماء بما هو كائن، ولا يقوى على أن يخط تصوره الأمثل للأمور إلا إذا خبر أرض الواقع التي يعمل عليها<sup>(٢٤)</sup>.

فما هو جوهر التخطف السائد في المجتمع العربي المعاصر، والذي على التربية أن تحيط به علماً، لكي تتحدد ملامحها النوعية في ضوء معرفتها بما؟

#### مقاربة لتحديد جوهر التخطف

لقد تصدعت النظريات التي حاولت مقاربة التخطف وتفسيره منها النظريات الاقتصادية التي تناولت مظهر التخطف وسماته الخاصة بالموصلة من فقر وانخفاض مستوى الدخل، وانخفاض مستوى التعليم والصحة والخدمات... إلخ. أو شكل الإنتاج والتخطف الصناعي والتقني، إلخ. إلى نظريات اجتماعية، التي تناولت مشكلة ازدياد السكان الناتج عن ظروف متعددة، منها انخفاض المستوى الثقافي، وانخفاض من زواج المرأة... إلخ. وترى هذه النظريات أن زيادة عدد السكان، أو المشكلة السكانية، ترمي

بظلالها المظلمة على كل نواحي الحياة وتؤثر فيها<sup>(٣٠)</sup>.

على أن هذه النظريات والدراسات المتعددة حول التطلف، لم تستطع في كثير من الأحيان مقارنة جوهر التطلف، واكتفت باستقراء مظاهره الخارجية.

فإذا كان المظهر الخارجي للتطلف هو ذلك الاقتصاد البدائي والصناعات اليدوية البسيطة، فلا يعني ذلك أن التطلف يكمن جوهره في تطلف الثقافة، بدليل أن الكثير من المجتمعات التي استوردت الثقافة، أو حطفت تطوراً صناعياً ملموساً، لم ينحسر التطلف فيها، بل بقي يتعايش جنباً إلى جنب مع التطور التقني والصناعي، وأن نمط التطلف أخذ يطوّع هذه الصناعات والثقافة لخدمته.

وإزدواج عدد السكان الناتج عن الظروف التي سبق ذكرها، لا يعني أنه بمجرد ارتفاع المستوى الثقافي لجموع ما ستفضي على ظاهرة إزدواج عدد السكان التي تمثل مشكلة الشكالات للمجتمعات المتخلفة، بدليل أن ارتفاع المستوى الثقافي حقق تقدماً ملموساً في كثير من المجتمعات المتخلفة، لكن بالمقابل بقيت مشكلة إزدواج السكان تنمو بالطرق جنباً إلى جنب مع ارتفاع المستوى الثقافي للسكان.

هناك جوهر التطلف الذي تمثل الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والنفسية مجرد انعكاس خارجي له. وبما أن هذه الظواهر الخارجية لا تحل مشكلة التطلف، طالما بقي الجوهر الحقيقي للتخلف بلا معالجة، وبالتالي سيعيد التطلف إنتاج ظواهره.

وهذا الجوهر هو ما يسميه الباحث «آلان بيرفوت» بـ «العقلية اللاتطورية»، كمقابل لـ «العقلية التطورية» السائدة في المجتمعات المتقدمة. حيث يقترح «بيرفوت» للتمييز بين «عقلية تطورية» و«عقلية لاتطورية» كعامل «لامادي» لتفسير واقعة التمدد والتطلف التي تقف سائر العوامل «المادية» عاجزة وحدها عن تفسيرها<sup>(٣١)</sup>.

والعقلية اللاتطورية، التي هي جوهر التطلف، هي المسؤولية مسئولية مباشرة عن تطلف الصناعة والثقافة ووسائل الإنتاج والظواهر الاجتماعية وكل مظاهر التطلف الأخرى من اقتصادية واجتماعية ونفسية.. إلخ. وتظهر نمط التطلف وتفكيكه بناءً إنما يتجسد - تبعاً - في تغيير العقلية اللاتطورية، وليس تحقيق تقدم صناعي أو تقني أو ثقافي. فدون المساس بجوهر التطلف، لأن هذا التقدم لن يحقق نمواً مستمراً، لأن العقلية التي تدبره هي عقلية متخلفة لا تطورية. وهذا ما يفسر فشل معظم المشاريع التنموية المختلفة التي اعتمدتها الدول المتخلفة، لأنها مشاريع تدار وتحل للمشكلات التي تفرضها

وإدارة أزماتها بعلية لا تطورية. علماً بأن هذه المشاريع أصلاً أقيمت لإزالة مظاهر التخلف القادية دون المعاس بوجهه.

فما هي العقلية اللاتطورية التي هي جوهر التخلف؟

جاء في معجم مفردات العلوم الاجتماعية: «أن العقلية اللاتطورية هي حملة العادات الفردية والجمعية في التفكير أو الحكم. علماً بأن العادة تستبعد إلى حد كبير التفكير النقدي لصالح الأحكام المسبقة».

كما عرفها معجم علم الاجتماع بأنها: «حملة الاستعدادات والواقف والمعادن والتوجهات العقلية والأخلاقية والمعرفية والوجدانية التي تكون مشتركة بين أعضاء جماعة بعينها»<sup>(٣٧)</sup>.

فالعقلية اللاتطورية هي حملة الاستعدادات والواقف والمعادن والتوجهات المختلفة التي تكونت نتيجة لخصار العقل العربي في مرحلة تاريخية معينة تحت ظروف متعددة. وأقيمت هذا العقل أسيراً لتلك اللحظة من الخصار. مما جعله يتفلق على نفسه ويكتفي بما تكون دون القدرة على إنتاج مكونات جديدة. وهذا من جعله يعيد إنتاج مكوناته ويحضرها حتى فطدت هذه المكونات من أثارها الواسقة لكنها من جهة بقيت متواترة لانعدام القدرة لدى العقل العربي على إنتاج مكونات جديدة وبقيت مكوناته في مرحلة للزبطية هي نقطة التكرار والاجترار. ومن جهة ثانية للمحافظة على بنيته ووجوده. لجأ العقل العربي إلى التقليد باعتباره استمراراً وتواصلاً مع تلك اللحظة.

### اللامع النوعية النظرية المتشكلة من قبل المجتمع

إذا كان جوهر التخلف هو العقلية اللاتطورية، فإن التربية المتشكلة في ضوء معرفتها ببنية نمط التخلف هي بالضرورة تربية ملائمة النوعية. ملائم عقلية ونفسية بالفرجة الأولى. وهذه الملائم النوعية العقلية والنفسية تهدف إلى بناء الفرد بناء متوازناً عقلياً ونفسياً. وبالتالي امتلاك الأدوات العقلية والنفسية التي تمكنه من تحطيم جوهر التخلف المتجسد بالعقلية اللاتطورية. وهذا من جهة أخرى، يكسب العقل العربي صيرورات تطوره ونمائه في عملياته المختلفة. الانفعالات من لحظة تكرار ذاته وإعادة إنتاج مجثراته.

على أن هذا لا يعني إهمال الملائم الأخلاقية والخلية والجمالية... إلخ. ولكن دراسة كل هذه الملائم من منطلق مفهوم التربية الواسع والشامل، يضيف له المجال هنا... لذا

ستكتفي بدراسة اللامع العقلية والفلسفية فقط دون غيرها لأهميتها، باعتبارها الملصق الرئيسي والنوعي للتربية المتشكلة من قبل المجتمع.

وهذه اللامع النوعية العقلية والفلسفية للتربية هي:

أولاً: ملصج التربية النقدية.

ثانياً: ملصج التربية الإبداعية.

• أولاً، ملصج التربية النقدية

١. مفهوم النقد:

لغويًا: نقد أخو نقر ونقب ونقي نقه. والنقد / أو الانتقاد، هو النظر إلى الأمر لإظهار الخلف والمعيب فيه. ومن ثم تمييزه عن الحسن، فهو يتناول الناحية السالبة من عمل الانتقاد، وهو صلة بالخفية تد، أي أنه عزل لما تد عن الصواب وإذا كانت إزالة المبهات يلقى الحسنات، فإن هذا مما يحقق معنى أخويه نقي ونقه. فهي النقد معناها عملية التكوين وعزل الحسن عن السيئ<sup>(٣٨)</sup>.

فلسفياً: والمعنى الفلسفي لا يخرج عن دلالاته الفلسفية. فالنقد بمعنى التحسس والاختيار. وقد استعمله كاسط، في مدحه العقلاني. فنقد العقل الخالص امتحان قيمته من حيث إنه يتوغل في الحقيقة. ونقد العقل فحص قيمته من حيث إنه يدير العمل. ونقد الحكم امتحان العقل من حيث إنه ملكة. ولباب النقدية القول بأن هناك استعمالاً مشروعاً صحيحاً لتصورات الفهم الخالص ومبادئه، فهي تحدد الخصائص العقل وحدوده، وتلمس شرائط كل معرفة عقلية، وتبحث عن قيمة أفكارنا وأحكامنا وتصوراتنا<sup>(٣٩)</sup>.

والتربية النقدية تهدف إلى تربية ملكة النقد لدى الأفراد، أي القدرة على الحكم على الأفكار والتصورات والأحكام وتصحيحها، لمعرفة مدى توافقها عقلياً قبل اعتمادها.

فالعقلية النقدية لا تكفي الأمور والحوادث كما تروى لها ولا تسرع إلى تصديقها، بل تعرضها على ميزان العقل ومحك التجربة لتتري مدى صحتها أو خطئها. لذا ألح «ديكارت» في قاعدته المشهورة «الهداية» على ألا يسلم الفرد بأمر على أنه حق ما لم يتأكد بالهداية أنه كذلك<sup>(٤٠)</sup>.

فالفكر النقدي الذي تسعى التربية النقدية لتشكيله لدى الأفراد، يمثل كينهاً

للاستغراق المرفقاني هي النقول، من خلال نقد كل تجربة وكل تصور أو فكرة أو معتقد يتعمق لها الفرد، وبالتالي جعل العقل - والعقل وحده - هو فصيل الحكم. وهذا هو بداية الطريق لتحرير الفرد العربي من أسر العقليّة اللاتنويرية التي تستغرق في النقول من أفكار وأحكام وتصورات جسمية على عواهنها. وبالتالي تسجّر عن توليد الجديد وتبشيه ضمن فوفلة ما هو متداول ومعروف مسبقاً.

ففي ظل نمط التخلّف السائد، والتربية التقنيّة الملوّنة لخدمته، تركّز التربية على التلقين باعتباره سبيلاً وحيداً لنقل المعرفة إلى الأفراد، مما يعني أنها تضلّل الإنسان العربي وعملياته النفسية والعقليّة بالذاكرة والتذكّر باعتبارهما العملية النفسية - العقليّة الوحيدة التي يتم من خلالها التقني. أي أنها تحيل الإنسان العربي إلى وعاء للتلقين والغشّال كل شعاليّة ممكنة لديه. وهذا ما يعني لديه منذ الصغر التفكير التفسيرية «الائتماني» الذي يقرر ما تطلّبه الذاكرة في حدود القفاطات التذكّر دون القدرة على التحرر من أطرها.

وهذا ما يهيئ للفرد، على المستوى الاجتماعي، السبيل الوحيد للاستعانة في الجماعة من خلال الاستغراق المرفقاني في التصورات والأحكام... إلخ، التي تفرضها الجماعة على أفرادها دون أن يملك الفرد القدرة على توليد الأفكار والتصورات وإجراء المحاكمات العقليّة من تحليل وتركيب... إلخ، إلا هي حدود الاتفاقات التي تقرّر ما هيّاته الجماعة.

أما التربية التقنيّة، على العكس، فإنها تنظر إلى الفرد على أنه مجموعة عمليات نفسية وعقليّة. والفرد السوي هو الفرد الذي يتاح لكل عملياته النفسية والعقليّة التناسي والتطور بشكل متوازن، والفهم بالعمليات على أكمل وجه.

وهناك طرق تعليمية كثيرة يمكن من خلالها تنمية ملكة النقد لدى الأفراد، حين تستند الطريقة التقنيّة القليلة باعتبارها مثبطة للنقد، ومعدّية للاعتقال والخضوع.

والفكر التقني يعتمد على عمليات الإدراك والانتباه، وأفضل السبل لتنمية الإدراك والانتباه، هو جعل الأفراد يتوصلون إلى الحقائق والأحكام والتصورات عبر التجربة والنقد. من خلال طريقة التعليم عبر حل المشكلات، حيث تطرح مكونات المناهج على أنها مشكلات يراد إيجاد حلول لها. ويترك للطالب عبر تجربته ومناقشاته لحل هذه المشكلات. الوصول إلى النتائج والقوانين والأحكام والحلول. ويمكن للعربي (العلم) أن يوجه تفكير الطالب نحوه أنجع الطرق للوصول إلى الحلول دون أن يشعر الطالب

بذلك، يشمر الطالب بانه عبر جهده واستعمال عملياته النفسية والعقلية قد توصل إلى الحلول.

وهذه الطريقة تتطلب من الطالب استعمال العمليات النفسية والعقلية كافة. وبالأخص عمليات الإدراك والانتباه. فلا يمكن حل مشكلة ما إلا عبر إدراك مكوناتها إدراكاً كاملاً. وهذا يستلزم الانتباه إلى كل جوانب المشكلة، وإجراء عمليات التحليل والتركيب لمكوناتها. ثم وضع تصورات مفترضة للحلول، وأخيراً إجراء التجارب على هذه الحلول لاختبار صحتها والوصول إلى النتيجة النهائية. ومن ثم مناقشة الحلول مع الآخرين... وهكذا.

وهذه العملية التعليمية لا تحتاج إلى تغييرات جذرية في هياكل المؤسسات التعليمية، سوى إعداد المدرسين المؤهلين لذلك إعداداً جيداً.

ومن جهة ثانية، يسمح المنهج وفق هذه الطريقة كمساعد وليس كأساس. فالنتيجة «لا يمكن أن يكون إلا تقريباً تحريماً» لما هو مطلوب في الحقيقة حين يصبح الطلاب منهمكين فيه. ولب النظام لا يمكن أن يكون إلا تواصلاً ضمناً للعقول البديعة، ويرجع صدق حججيات وتحددات بعضها البعض<sup>١٢</sup>.

ومن جهة ثالثة، تستلزم هذه الطريقة تغيير طريقة تشويم الطلبة. لتتوج الطلبة بإبراز ضلالتهم الذاتية بشكل يحقق إحساسهم بنواتهم وبمقدرتهم. كمنوات مستقلة عن الآخرين. لها أفكارها ومعتقداتها وتصوراتها. وبالتالي، على تحمل مسؤولياتهم والتعامل مع العالم والواقع والطبيعة بفعالية.

## • ثانياً: مفهوم التربية الإبداعية

### • مفهوم الإبداع،

كانت للدراسات التي قام بها عالم النفس الأمريكي «ج. ب. جيلفورد» أثرها الكبير في اعتناق الإبداع من أسر الاختبارات العقيمة. وبالتالي، إحداث تغيير واضح بين مفهوم الإبداع ومفهوم الذكاء من جهة. وبالتالي، إفساح المجال واسعاً أمام تطور مفهوم الإبداع من جهة ثانية.

الإبداع والذكاء، إن التفكير الذي تستلزمه اختبارات الذكاء، هو تفكير تقليدي أو تقليدي محدد وتقليدي، لأنه يأتي - أو يتلق - مع إجابة مفروضة بعينها مسبقاً. أو محددة

ضمن إجابات، وما على الرموز إلا المسير تجاهها... وفي هذه الحالة يلعدم التأمل أو الاختراع أو الإتيان بحل طريف، بل يهتمل، كما يقول جيلفورد، أن يصبح الحل - إذا كان طريفاً - خطأ. وهذه الاختبارات في مصالحة ذوي التفكير النمطي (الانثنقائي والتقاربي)، أكثر من ذوي التفكير المنتج والمبدع (الافتراضي)، إذ إن اختبارات الإبداع تتطلب التعددية في الإجابة والاستقلالية في التفكير. إن التفكير (الافتراضي) هو في جوهره تفكير مبدع<sup>(١٢)</sup>.

والتفكير الإبداعي، هو في أساسه تفكير افتراضي (أو تفهيري)، متشعب يتميز بالبحث والانطلاق في اتجاهات متعددة، أي يتميز بالتعامل بطرق ابتكارية وطريقة مع الرموز اللغوية والرقمية وعلاقات الزمان والمكان. وهذا النوع من التفكير هو ما شغلت عنه اختبارات الذكاء السابقة. على الرغم من أن الملاحظة العامة تلح علينا أن نميز بين المعرفة وبين الاكتشاف، بين القدرة على التذكر والاسترجاع وبين القدرة على الابتكار والاختراع<sup>(١٣)</sup>.

كما يمتاز التفكير المبدع (الافتراضي) بالأصالة والجدة وسلاسة الأفكار والرونة، والحساسية تجاه النواقص في المقايير المتقودة، والتفرد على إتيان العمل والتعرف من جديد. أما القياسات التقليدية للذكاء فتؤكد على التفكير الانثنقائي أي المحاكمة المطلقة التي تؤدي إلى أجوبة صحيحة بمنها، إن قياسات الإبداع تطالب بالتفكير جديد بإجابات مبتكرة وغير تقليدية، وبالخروج عن المسالك المتروكة<sup>(١٤)</sup>.

على أن هذا التقريب بين مفهوم الإبداع ومفهوم الذكاء، لا يعني بطبيعة الحال أنه لا توجد علاقة تربط الذكاء بالإبداع. والنواقع أنه لا وجود لإبداعية بارزة دون حاصل ذكاء مرتفع يبلغ (١٩٠) درجة على الأقل، ولكن الارتباط بين الإبداعية وحاصل الذكاء يتناقص بصف فوق (١٢٠) درجة<sup>(١٥)</sup>. وهذا الارتباط بين الإبداع والذكاء يؤكد الدراسات والأبحاث التي جرت في هذا الصدد. منها الدراسة التي تنسحب على الماضي، التي أجرتها «كاترين كوكس» بإشراف «ولمان» حيث خلصت الباحثة بنتائج دراستها إلى أن غالبية العباقرة في التاريخ لم يكن حاصل ذكائهم مرتفعاً حيث تراوح ما بين (١٠٠ - ١٢٠) درجة. وبالنتيجة، لم يبد على الكثير منهم أنهم ذوو مواهب يمكن أن الذين من عبقرية مستقبلية<sup>(١٦)</sup>. ويمكن اختصار العلاقة التي تربط الذكاء بالإبداع، بما توصل إليه مبيحات في أحد أبحاثه من نتائج فائلاً، إلى الأفراد الذين يتخضع مستوى ذكائهم العالي، في العادة لا يكونون مبدعين، أما الأفراد الذين هم في مستوى الذكاء العالي،

والذكاء العالي، يمكن أن يكونوا أو لا يكونوا مبدعين. ولهذا يمكن إيجاد نوعين من الذكاء، نمطي، مفهم، وآخر إبداعي<sup>(١٧)</sup>. وبمعنى آخر، فإن كل مبدع - بالضرورة - يجب أن يكون ذكياً (بحدود ١٢٠ درجة)، ولكن ليس من الضروري أن يكون كل ذكي مبدعاً.

المفهوم التطوري للإبداع، الإبداع بمفهومه الواسع والشامل، لم يعد يقتصر، حسب مفهومه التقليدي القديم، على إبداع شاح أديبي أو علمي أو تقني... إلخ. وإنما امتد ليشمل - إلى جانب ذلك - كل استجابات الإنسان وطرق تعامله مع المشكلات وإدارته للأزمات واتخاذ القرارات بطرق ابتكارية وأصيلة، على جميع الصعد الحياتية، العامة منها والخاصة. النظرية والعملية معاً. وهذا المفهوم التطوري الواسع والشامل للإبداع، جعله - كما يقول ماكثور - ظاهرة متعددة الوجوه أكثر من اعتبارها مفهوماً نظرياً محدد التعريف<sup>(١٨)</sup>.

ومقاربة الإبداع بحل المشكلات تعد تطوراً فرضته طبيعة العصر الذي نعيشه حيث يتسم بالتطور المتواصل والتلاحق تقنياً ومعلوماتياً. مما يفرض على الإنسان أيضاً متغيراً. وهذا بدوره يحدث ارتباكاً في استجابات الإنسان تجاه التطور والتغيير، وبالتالي، تتوقف استمرارية التغيير والتطور على نوعية استجابة الإنسان، مما حدا بالضرورة بين حل المشكلات وطرق التعامل معها. بالإبداع أي الاستجابة غير التقليدية والأصيلة، حيث اعتبرهما - جيلسورد - مظهرين يشكلان وحدة لما بينهما من نقاط مشتركة... يقول جيلسورد: حيث يكون هناك إبداع - فإنه يعني حلاً جديداً لمشكلة، على أن يتضمن هذا الحل طبيعة الحال درجة معينة من الجدة<sup>(١٩)</sup>.

ونجد هذا التطور بمفهوم الإبداع لدى كل من الباحثين «تول» و«سيمون» و«شو» حيث اعتبروا أن الإبداع كشكل والى للسلوك الإنساني يظهر في حل المشكلات ويرون أن حل المشكلات يعتبر إبداعاً إذا ما حقق توافقاً مع واحد أو أكثر من الشروط التالية:

١ - أن يمثل إنتاج التفكير جدة وقيمة (سواء للفرد أو بالنسبة للمجتمع).

٢ - التفكير اللاانطافي، أي التفكير الذي يظهر أو ينفي الأفكار المقبولة مسبقاً.

٣ - التفكير الذي يتضمن الدافعية والمثابرة والاستمرارية العالية التي تظهر على مسار العمل بشكل منقطع أو مستمر، والذي تكمن فيه القدرة العالية لتحقيق أمر ما.

٤ - تكوين مشكلة ما تكويناً جديداً<sup>(٢٠)</sup>.

على أن هناك من الباحثين من سعى إلى إيجاد مستويات للإبداع - مستوى عام يشمل



مفهوم الإبداع التطوري، ومستوى خاص تقليدي مثل عالم النفس والتربوي الروماني ألكسندرو روشكا - حيث نبش المفهوم الواسع والشامل - التطوري - للإبداع، وقرنه بحل المشكلات. لكنه، من جهة ثانية، أبش على المستوى التقليدي المحدود للإبداع... يقول روشكا: «إن الإبداع حصراً هو النشاط أو العملية التي تلود إلى إنتاج يتصف بالجددة - أصالة والقيمة من أجل المجتمع. أما الإبداع بمعناه العام (الواسع) فهو إيجاد حلول جديدة للأفكار والمشكلات والمناهج»<sup>1</sup>.

هالاببداع - بمفهومه التطوري الواسع والشامل - هو في جوهره تنوع في الاستجابة التي عروج من الأفكار والتصورات والمعتقدات والمواقف والأحكام المتداولة. وهذه الاستجابة تتنوع بالطريقة والمرونة والأصالة والجددة.

والتربية الإبداعية تهدف إلى تربية الإبداع - بمفهومه الواسع والشامل، لدى الأفراد - ليستلوا القدرة الإبداعية على الاستجابة المتنوعة والطريقة، التي تشمل بالجددة والأصالة والمرونة، تجاه المشكلات والمواقف والأزمات... إلخ.

وإذا كانت التربية التقليدية تملك كنهياً للاستقرار العرفاني في النقول، وبالتالي إحداث فراغ في استجابة الفرد - وهي في الأصل استجابة بسيطة مقننة في كل نمط تتخلف السائد - فإن التربية الإبداعية هي استجابة متنوعة وطريقة، أي تعال الفراغ الذي أحدثته التربية التقليدية بكنهها للاستقرار العرفاني في النقول. وهذا ما يجعل التربية التقليدية والتربية الإبداعية متلازمين ومتكاملين، تكمل أحدهما الأخرى وتتعزيز بها.

### ونكر على تربية الإبداع ممكنة؟

لم يعد دأب الباحثون التربويين والاجتماعيين الآن منسجاً على اكتشاف الإبداع لدى الأفراد. كما في الماضي القريب. وإنما أخذت جهودهم لتتركز الآن على تربية الإبداع لدى الأفراد. ولشهر «السناري» إلى أن المؤشرات تشير في الوقت الحالي إلى تزايد «التمرد» - نجاح تكوين المبدعي، أكثر من اتجاهها نحو تمييزه وكشفه. كما كتب «هايلور» - أيضاً - في: «إن التعبير في العوامل البيئية للبرامج التربوية وشروط المحيط يمكن أن يحرم من نشاط الإبداعي. وأن يشارك مشكلة تعبير الفرد المبدع». وهناك أفكار مشابهة عرضها «أورنوز» - حيث يقول: «حتى وقت قريب كان يعتقد أن الشخص يمكن أن يكون مبدعاً - غير مبدع، وبهذا النظر لا تصيف شيئاً. أما الآن فقد أكد البحث العلمي على

إن الاستعدادات المبدعة يمكن أن يتم تكوينها وتطويرها<sup>(١٣)</sup>.

وهناك دراسات وأبحاث تجريبية كثيرة قامت وثبت من خلالها أن الإبداع يمكن تكوينه وتربيته. منها البحث التجريبي التربوي الإبداع حول الاستقلالية والأصالة، الذي أجراه «ميفاليفتش» ومعاونوه.

وقد انطلق الباحث ومعاونوه من أن أي فعل من قبل التلاميذ يشير إلى أنه قد تم بطريقة استكشافية، أو أعادوا بناءه بناء جديداً أو اكتشفوا عبر جهودهم الشخصية شيئاً ما بعدَ فعلاً إبداعياً. وقد اعتبر الباحثون أن ظهور حب الاطلاع والحيوية والتصور الطلي والابتعاد نحو النشاط والبحث والحاجة إلى النجاح والتفويض... إلخ هي المحركات الأولية لأي فعل إنتاجي أصيل عندما تتم بصورة تلقائية لدى الطفل. وبالتالي ينبغي أن تكون وفقاً لما يراه الباحثون على أنها نقطة الانطلاق العاطفية والدافعية في عملية التعليم لتربية الاستقلال والأصالة.

وقد تم تنظيم صفوف تجريبية في مختلف القواد، جهزت بالدروس والنشاطات والألعاب التي تلائم الإمكانيات العقلية والعاطفية والدافعية للتلاميذ. وقد تم تحضير مناخ حر يحقق فيه التلاميذ حب إطلاعهم الطبيعي وحاجتهم للاستقلالية والنشاط والراحة وقد استخدمت وسائل متنوعة جداً في الاختبارات، مثل إعداد حكاية أصيلة مستوحاة من لوحة مرسومة، ووضع أسئلة لحكاية يدافعها «الجواب» (الرمي) على أن تكون متعددة وبنهايات مختلفة... إلخ. وقد تمت معالجة المطبات وتحليلها انطلاقاً من الطلاقة والمرونة والأصالة. وقد نفذ البحث على مسار أربع سنوات، من الصف الأول الابتدائي حتى الرابع ضمناً.

وعلى العكس خضعت الصفوف الضابطة للتعليم العادي التقليدي. وقد استنتج ظهور الاستعدادات المبكرة لدى تلاميذ الصفوف التجريبية، وظهور الدوافع الذاتية الأصيلة، والميل إلى البحث والحيوية في الاطلاع، مقارنة بتلاميذ الصفوف الضابطة. وقد اعتبر الباحثون أن دراساتهم قد كشفت عن إمكانية الفارس في جذب وإثارة وفتح القنوات لتطوير إبداع الأطفال حتى لو لم تحمّل مظهرات جذرية في بنية المدارس وبرامجها التعليمية. ونشير إلى أن انقطاع البرامج التجريبية للتلاميذ في تربية الإبداع قد سببت تأخراً واقترباً في المستوى من تلاميذ الصفوف الضابطة<sup>(١٤)</sup>.

وهناك طرق تدريبية كثيرة يمكن اعتمادها عوضاً عن الطريقة التقليدية، أثبتت البحوث التجريبية جدواها في تربية الإبداع، منها الطريقة البحثية، وطريقة التعليم عبر

حل المشكلات، وطريقة الاكتشاف.

وهناك تجربة غنية نسبياً هي ادبيات علم النفس ومعارسالة المعالجة حول إمكانية التربية. وتشير إلى النتيجة البتة التي استخلصها «كاليجات وشيريدان»: «بل إن تطبيق الطرائق الحديثة في التعليم تستلزم من التربوي المعارف الهدوء والصبر إزاء النتائج التي يتم الحصول عليها، حيث إن النتائج المرجوة لا تظهر مباشرة، بل تحتاج لفترة طويلة من التمثل والاعتناء من قبل التلاميذ، لأن تأثير الطريقة التطبيقية لا يزال حاضراً موجوداً. ويؤكد الباحثان على أن تنظيم هذه الطرائق في إطار عمل الجماعات في التعليم عبر الاكتشاف هو تنظيم مفيد ويمكن تميمه، ولكن فعالية هذه الطرائق التربوية مرتبطة بالإعداد العلمي التربوي للأستاذ الذي يدرك كيفية تنظيم نشاطات التلاميذ والسيطرة الكاملة على طرائقه التعليمية.. ومن ضمنها الطرائق الحديثة بحيث يهيئ الظروف المناسبة من أجل أن يكون التلميذ صلاحاً يعتمد على جهده الشخصي، ويبحث ويكتشف حقائق الموضوعات ويتوهم العالم الذي<sup>(١٢٢)</sup>.

كما أن العوامل المؤثرة في الإبداع، إن كانت عقلية مثل: الذكاء والاستعدادات الخاصة، أو عوامل غير عقلية مثل: مظاهر الاندفاعية والفرح والطبع، فقد أثبتت الأبحاث التجريبية أنه يمكن تدريبها والتربية عليها خصوصاً عندما تكون التربية ملائمة ومنسجمة للإبداع منذ الصغر.

إن التربية العقلية هي التي تعود إلى الإبداع، متحدة بعين الاعتبار تربية التلاميذ والطلاب، كلهم انطلاقاً من الإمكانية التي تقول: إن تربية الإبداع ممكنة لأي شخص طبيعي عادي من وجهة نظر عقلية، وتوجد اليوم برامج كثيرة على أن أي شخص عادي يمكن تطوير الإبداع لديه بقليل أو كثير، بهذا الاتجاه أو ذاك.

على فترة المراقبة عندما تبدأ الاستعدادات والاهتمامات بالظهور والتمايز - وأيضاً في فترة التعليم الجامعي - ينبغي أن يشجع التلميذ أو الطالب على اختصاص معين وفق ما يظهره من ميل لذلك، إن جذب الانتباه لكل المواد بصورة متساوية يمكن أن يعيق ظهور الاستعدادات والموهبة في مجال معين، فكل شخص ميل لهذا الاتجاه أكثر من غيره<sup>(١٢٣)</sup>.

وفي بحث حول تربية العوامل غير العقلية، تقول الباحثة «ستويكا» بإمكانية تربيتها، لكن بصبر ولثني وإذا ما لاقى العوامل العقلية في الذكاء، مثلاً، صعوبة تكوين الاستعدادات اللازمة - كما تقول الباحثة - يمكن توضيحها عن طريق الخصائص غير

العقلية. وهي الحقيقة أن الخصائص الاجتماعية والدافعية وسعات الطبع تتأثر بصورة كبيرة بالثورات الاجتماعية والتربوية. ولكن الذكاء أيضاً يمكن أن يتأثر بهذه المؤثرات أكثر مما كان يعتقد من قبل. وتجذب الباحثة الانتباه بصورة متعمقة إلى أن أي فرد يمكن أن يصبح فعالاً إذا تم تشجيعه على تعلم طرائق التفكير والوسائل العقلية المرونة والمبتكرة<sup>(١٧)</sup>.

وتتفاعل الفرد بالبيئة الاجتماعية الثراء الكبير في ذكاء الفرد وقدراته العقلية. ولدينا علم النفس الاجتماعي حافلة بالأمثلة.

ففي بحث تجريبي حول أثر البيئة الاجتماعية على ذكاء الفرد لكل من الباحثين ميركس- وهرمنز- وليهي، خلصوا إلى أن للبيئة الاجتماعية التي يتفاعل الشخص معها تأثيراً في تحديد قدراته العقلية غير أن هذا التأثير ضئيل لا يكاد يزيد عن ٢٠٪.

كما أن الباحث «سيرول بيرت» ينتهي ببحث له إلى أن البيئة تساهم بما يقرب من ٢٥٪ من ذكاء الفرد. وهو ما انتهت إليه «ميركس» من قبل... والخلاصة أن أحداً من الباحثين الحديثين لا يستطيع أن ينكر أن الذكاء والقدرات الخاصة والاستعدادات تعتبر إلى حد ما استجابات تراكمية نتيجة لتفاعل الشخص مع بيئة اجتماعية ذات خصائص معينة<sup>(١٨)</sup>.

## ARCHIVE

خصائص العقلية التطورية

بعد هذا العرض للأصح التربوية التوعوية، النقدية والإبداعية. التكن تتجسد غايتها في تحطيم العقلية اللا تطورية للأفراد. وإكسابهم العقلية التطورية. وهو ما يعني ضمناً تفكير بنية نمط التخلف السائد. نشترك إلى هذه الخصائص التي تسعى التربية إلى إكسابها للأفراد. وهذه الخصائص هي:

أولاً، التفكير المنطقي، إن الخاصية الأولى لذوي العقلية التطورية هي تفكيرهم المنطقي، المتشعب، الذي يروح للشخصية ذات التفكير التطوري الشوع باستجاباتها تجاه المشكلات، وبالتالي، إنتاج أكبر قدر ممكن من الحلول والأفكار لها. وهذا القدر من الأفكار والحلول، هو قدر كمي. يتصف بالطرافة والمرونة والأصالة. ذلك لأن التفكير المنطقي (الافتراضي) هو طبيعته. بحث في اتجاهات متعددة وطرق متشعبة، مما يعني أنه يمنح الشخصية ذات العقلية التطورية مجالاً واسعاً من الحرية والتنقسي والبحث. وبالتالي، التعامل مع المشكلات بجوانبها المختلفة، وبطرق متنوعة. وهذا ما يؤدي إلى

التنوع في الحلول وابتكاريتها والتي تتنازل بالطرافة والأساطير.

والتفكير المنطقي - كما يؤكد «جيفورد» - يرتبط بالمعلومات المحفوظة ارتباطاً شديداً، وبالشكل الذي تكون عليه المعلومات محفوظة تتعلق فعالية تحقيقها واستحداثها، ويشير «روشكا» إلى أن إثراء المعارف لا يرتبط فقط بتراكم المعلومات، بل - بشكل أساسي - بمختلف أنواعها الداخلية وتنظيمها، وفهم العلاقات الموجودة بينها، وتنظيم المعارف المتوفرة المتراكمة هي نظام قواعدي معقد، بحيث تؤدي إلى مرونة الأفعال والعمليات العقلية. وإلى تحقيق المركبات المتنوعة - فالذاكرة المخزنة في التفكير المبدع ليست تحليفاً بسيطاً لإعادة الإنتاج، بل هي إعادة الإنتاج والتحقيق عبر النقلة أو التحويل<sup>(٣١)</sup>.

فإنها: مرونة التفكير، ويقصد بها «جيفورد» قدرة المبدع على تغيير وجهته الذهنية (أي قدرته على التحرر من التصور الذاتي والأفكار النمطية)، وتمكنه من الدوران حول القضايا الداخلية (المزاجية والعقلية) والخارجية (الاجتماعية والبيئية). إن المرونة شرط أساسي للإبداع، لأنها تعني القدرة على التحكم والتغيير والتأدية وتعديل الموقف وإعادة التنظيم، وكلها شروط ضرورية وأساسية للإبداع<sup>(٣٢)</sup>.

أما «روشكا» فقد اعتبرها الركن الأساسي للإبداع، حيث ينهم أنها «إعادة البناء السريع والتأصيل للمعلومات والأنظمة المعارف وفقاً لمعطيات المستجدة، وتغيير شكل الصياغة عندما لا يبرهن الشكل السابق على فعاليته. ويقابل المرونة، على العكس، صلابة أو جمود التفكير الذي يعني الإبقاء على المحاولات الجديدة على وضعها السابق، والبقاء في إطار المشكلات المطروقة مسبقاً دون البحث عن جديد، حيث لا يستطيع الفرد أن يرى بعيداً تبديل الحل أو تغييره، ويتغير آخر - فإن الجمود أو الصلابة تعني النمطية في التفكير<sup>(٣٣)</sup>». والمرونة كما يرى «روشكا» ترتبط بالمشاهدة والبحث عن الحلول، وكل موضوع إبداعي يخلو من ذلك يكون سطحياً وضعيفاً، فالمرونة تتضمن بالدرجة الأولى تنوع الرؤية كشكل وتقنيات إعداد المشكلة.

ثالثاً، الاستعدادية والانفتاح على الخبرات، لقد أكد «روجرز» على الاستعدادية والانفتاح على الخبرات كشرط أساسي من شروط الإبداع البناء لدى الشخصية المبدعة، ويعرفها بأنها «مقدار التأصل وإمكانية النفاذ من قيود المفاهيم والعشوائيات، والحدود والفرصيات، وهو يعني التأصل تجاه الغموض حيث يوجد الغموض. كما تعني القدرة على تلقي الكثير من المعلومات المتناقضة دون أي حواجز. كذلك تعني ما يدعو علماء دلالات الألفاظ بصورة عاجلة بـ (التوجه الاستعدادي)<sup>(٣٤)</sup>.

إن الشخصية ذات العقلية التطورية، من خلال امتداديتها، لا تعترف بوجود حقائق مطلقة نهائية لا تقبل الجدل أو التجريب، سواء كانت هذه الحقائق مفاهيمية أو اعتقادية أو إدراكية أو افتراضية. وهذا، من جهة أخرى، يتطلب من الشخصية ذات العقلية التطورية الانفتاح الكامل على أنواع الخبرات والمعلومات الموجودة خارج الذات دون أدنى حواجز أو قيود داخلية تعيق - أو تشوّه - وعيها، مما يسمح لكل حاضر بالانتقال، وبكل حرية، عبر جهازه العصبي دون أن يتعرض لأي تشويه من قبل أي عملية دفاعية وقائية. وسواء أكان منشأ الحاضر من البيئة، نتيجة تأثير شكل أو لون أو صوت في الأعصاب الحسية، أو كان منشأ الأحشاء، أو تأثير تكرر صوت في الجهاز العصبي المركزي، فإنه يوضع في متناول الوعي. وهذا يعني أنه بدلاً من أن يدرك الفرد ويلاحظ الأشياء وفق تصنيفات محددة مسبقاً، فإنه يمي هذه اللحظة المعاشة كما هي، وبذلك، يكون زائراً بالحسوبة تجاه كثير من الخبرات التي تقع خارج التصنيفات المعتادة<sup>(١٢)</sup>.

وأخيراً، التفسير وتحقيق الذات: أكد أصحاب النظرية «الدافعية» على امتلاك دافع تحقيق الذات وموره في النشاط الإبداعي. وجذور مبدأ تحقيق الذات تعود إلى الفلسفة الوجودية، وهناك الكثير من الباحثين يرجعونها إلى أحد من ذلك بكثير.

إن المجتمع - كما مرّ معنا في بحث «التطبيع الاجتماعي» - يشير إلى تشيخ وتمنطة ذوات الأفراد ضمن ذوات نمطية تتوافق ومعطيات نمط التخلّف السائد. وبالتالي، تكون مقبولة اجتماعياً. لكن الشخصية المبدعة ذات العقلية التطورية ترفض هذه الذات وتكافح ضد تمنطتها. عبر استنزاف الذات الأصلية وإمكاناتها الذهنية، رفضة الانصياع للتطبيع. محاولة إبراز ذاتها الأصلية، حيث إن الذات باعتبارها الجزء الأكثر نهائية والأكثر تطوراً وإبداعاً من الأنا الواعية للشخصية، يتم إبراز قدرتها وتميزها خارج القوالب النمطية التي يراء أن تتقوقع بداخلها<sup>(١٣)</sup>.

إن الشخصية المبدعة ذات العقلية التطورية، تصبح شخصية فعالة عبر رفض النمطية المقتنة وفق مستوى اتصافي قلبي (الثقافي) محدد يفرضه المجتمع. وعبر استنزاف الذات الأصلية، وتحقيق قدرتها وتميزها خارج قوالب التقنين التي يراء التقوقع بها. فهي تحلق الانتقال بالشخصية ذات العقلية التطورية من مبدأ القوة إلى مبدأ الفعل. وهذه النقطة تتم بفعل الذات، عبر الفعل الإبداعي والنشاط المظاهر والمفرد خارج قوالب الاتصاف.

ومن جهة ثانية، فإن رفض الذات النمطية والقتنة، واستنزاف الذات الأصلية

بإمكاناتها المعقونة. يخلق الذات الأسيطة وعيها لذاتها، وبالتالي، وعيا لغيرها على القيام بنشاط هدف وتحمل المسؤولية، وفي الدخول في علاقات مشتركة مع المجتمع والطبيعة والعالم من موقع الذات الأسيطة. فتستشعر المشكلات الملحة التي يواجهها المجتمع، والإحساس بمظاهر النقص والقصور والظنط الكامنة في الأشياء. وأيضاً ما هي الثغرات الظاهرة والكامنة في مجال معين من المعرفة الإنسانية، ثم أيضاً ضرورة هذا البدع على اقتراح حلول إبداعية، أو تقديم أعمال إبداعية تمثل حلوله، أو وجهات نظره التي يراها مناسبة لإكمال النقص والتغلب على القصور، وتقوية الظنط وسد الثغرات<sup>(١٢)</sup>.

خامساً: الأصالة، ويتحدد بها «جيفورد» القيام باستجابات غير معتادة وغير مألوفة، أو القيام بتداعيات بعيدة لأفكار أو موضوعات معينة<sup>(١٣)</sup>.

والحكم هنا نوعي وليس كمياً كما هي سمة التفكير النطلق. فنحن «يمكننا الحكم على الفكرة بالأصالة في ضوء عدم خضوعها للأفكار الشائعة وخروجها على التقليدي وتميزها». والشخص صاحب التفكير الأصيل هو الشخص الذي يفر من تكرار أفكار الآخرين، وحلولهم التقليدية للمشكلات<sup>(١٤)</sup>.

ARCHIVE

البحث الثالث

## التربية والتنمية

إذا كانت التربية المتشككة من قبل المجتمع والمحددة ملامحها النوعية في ضوء معرفتها بنية النمط التخلف السائد. هي تربية لتعظيم وتفكيك هذا النمط فإن هذا يستدعي وجود نمط انتقالي بديل لنمط التخلف الذي سيتعظم بنمط التربية، يتكامل ويتلازم مع التربية، وهذا النمط الانتقالي البديل هو التنمية.

وقبل بحث مفهوم التنمية. كنمط انتقالي بديل، وتكاملها وتلازمها مع التربية، لا بد من إلقاء نظرة على الشاهد التعموي العربي. حيث يواجهنا السلوك المشروع حول أسباب فشل ولا فعالية التنمية العربية. وتحولها إلى مجرد مشاريع شكلية تقتطع طموحات التنمية.

يرجع فشل التنمية العربية إلى سببين أساسيين هما:

- المفهوم القاصر للتنمية / المفهوم الاستهوائي.

- الانفصال الحاد بين التنمية والتنمية.

أولاً، المفهوم القاصر للتنمية / المفهوم الاستيرادي، لقد سعى الغرب إلى عودة نمطه التنموي باعتباره حقل نتائج مهمة على مستويات مختلفة، في المجتمعات الغربية، وبالتالي، «وجوب سلوك الدول النامية للأسلوب نفسه الذي سلكته الدول الغربية للتقدم، ولتادي بحلول اقتصادية تقوم على أساس من النمو لإعطاء إشارة الانطلاق لمسيرة التنمية، مصبرة تكون معاكسة لتنمية أوروبا وأمريكا الشمالية». وبالتالي فإن ما كان صالحاً للدول الغربية في القرون الماضية، يبقى تبعاً لهذه النظريات صالحاً بالتنمية للدول حديثة الاستقلال<sup>(٣٧)</sup>.

وقد وجدت الدول النامية في تلك السياسات التنموية الغربية سبيلاً سريعاً وجاهزاً لتحقيق النمو، فراحتم لتسود هذه السياسات حيناً، وتقلدها في أحيان كثيرة. ولكن أثبتت التجارب فشل هذا النموذج الاستيرادي للتنمية في البلدان النامية عامة والوطن العربي خصوصاً، «سواء منها تلك التي اتبعت طريق التطور الرأسمالي الحر، أو تلك التي اتبعت ما يسمي بطريق التطور اللارأسمالي أو الاشتراكي أو (الراس بلا رأسماليين كما سماه سمير أمين)... فشلت لأنها اتبعت طريق (التحديث Modernisation) أي محاولة تقليد الطريقة التي سارت عليها الدول الصناعية المتقدمة، ولم تأخذ الخصائص المحلية، إضافة إلى خصائص المرحلة التي تجتاز فيها عملية التنمية، بعين الاعتبار»<sup>(٣٨)</sup>.

ومن جهة أخرى، أدخلت هذه السياسات التنموية المسنودة البلدان النامية في تبعية الحلقة المفرغة التي تعاني منها الآن معظم البلدان النامية، «دخلت ضمن حلقات أشد قسوة وشدة من ذي قبل من التبعية والإعاق، وقد استغلضت كل طاقاتها الاقتصادية والاجتماعية في سبيل نسج شبكة محكمة حول نفسها من الارتباط القسري مع خارج اسلمر في استنزافها وتقييد حركة نموها بما يتلائم مع مصالحه»<sup>(٣٩)</sup>.

فإنها، الانفصال الحاد بين التنمية والتربية، ثم يأتي الانفصال الحاد بين التنمية والتربية في ظل نمط التطلف السائد، كسبب آخر لفشل التنمية العربية.

فالتربية في ظل علاقاتها بالمجتمع، باعتبارها قادرة على تشكيله، جرى تطويعها - كما مر معنا في المبحث الأول - من قبل نمط التخلف، فتحوّلت إلى جزء من بنيته، تدعمه وتعزّزه، مما جعل التربية تلقف مواقف الناهض للتنمية، إلى جانب نمط التخلف السائد، والتنمية بصراعاها الحاد مع نمط التخلف، باعتبارها نمطاً انتقالياً بديلاً، لن تقوى على حسم الصراع لصالحها، لأن التربية التي من المفترض أن تتكامل وتتلائم معها، هي في



موقف الناضج إلى جانب نمط التخلّف السائد.

ومن جهة أخرى، وكما استطاع نمط التخلّف تطوير التربية لصالحه وخدمته، بدأت موارد تطوير التنمية لصالحه. ويوضح ذلك جلياً من خلال إدارة التنمية عقلية متخلّفة، أي عقلية لا تطويرية. هي إدارتها وحل المشكلات التي تعترضها، وتذليل الصعوبات والأزمات التي تواجهها ... إلخ.

وهذا الاتصال الحاد بين التربية والتنمية، حيث التربية وفقرها من جوهرها الفعّال، مما ساعد على إفراز طواهر الفراغ التربوي الذي يعاني في ظلها أفراد المجتمع العربي عموماً، وللشبيبة العربية بدرجة خاصة<sup>٣٠</sup>.

هالتنمية مثلها مثل التربية، يجب أن تتشكل في ضوء معرفتها ببنية نمط التخلّف السائد. وبالتالي لتكون نمطاً انتقالياً بدلاً، يجب أن تكون لها بلويتها الداخلية، بتعزيزاتها الثقافية والفكرية، وعلاقتها الاجتماعية. فهي عملية متغير حتموي، يدل اجتماعي واقتصادي، بالمعنى الواسع لهاتين الكلمتين - **للاوضاع التاريخية**... الذي عاش ويعيش في المجتمع، فهي تعبير لنمط الحياة، ونظريته، ممارستها، وأسلوب تصورها... تعبير في علاقات الإنسان بالبيئة الطبيعية وبالبنية الاجتماعية لها، تعبير بتأويل أساليب الإنتاج الاقتصادي، وأنماط السلوك الاجتماعي، وتأويل المهارات الحدية والفهم الخلقية<sup>٣١</sup>.

والتنمية، بهذا المفهوم، باعتبارها نمطاً انتقالياً بدلاً، لتكامل والتلازم مع مفهوم التربية المشكلة في ضوء معرفتها ببنية نمط التخلّف السائد. فلا تنمية تقوم بلا تربية، ولا تربية بلا تنمية، فتكلاهما عمليتان غابتهما مشتركة.

## الهوامش والمراجع

- (١) للاطلاع على هذا التطور العلمي، من إزدياد عقد التسلمية والطلاب والانتساح العلمي بالقبلي والمؤسسات التعليمية والكواثر، برامج
- عبدالمالك (الدكتور، محامته)، «النوعية في البلاد العربية: عناصرها ومشكلاتها ومستقبلها» - منشورات دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢، ط ١ (مزيد)، مواضع مخرقة من الكتاب.
- (٢) علي (سعيد إسماعيل)، «تطبيقات تربوية معاصرة» - منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، يونيو / حزيران ١٩٩٨، سلسلة عالم المعرفة / العدد ١٩٨، ص ١٦٦.
- (٣) علوم (توفيق، ترجمة)، «التحليل النفسي المعاصر» - منشورات دار التقدم، موسكو ١٩٨٦، ص ١١٢، ٨٩٢.
- (٤) مجموعة من الكتاب، «نظرة المتغيرات» - تصاري (علي سيدة)، ص / فهد، بوس (الشارع / كبر)، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، يونيو / تموز ١٩٩٢، سلسلة عالم المعرفة / العدد ٢٢٢، مواضع مخرقة من الكتاب، خصوصاً الفقرة.
- (٥) مجموعة من الكتاب، (م، ص)، ص ٢٦.
- (٦) اليوسف، (محمد إبراهيم)، - التفكير ومخرقات التفكير لدى الشباب العربي - دراسة منشورة في مجلة المعرفة - وزارة الثقافة / دمشق (العدد ٢٩٩ / كانون الأول) ١٩٩٦، ص ٩٢، حيث نجد فيها تحليلاً تفرياً وتفرياً لهذه المخرقة المعاصرة - المعاصرة.
- (٧) يوسف، (مصطفى)، «مقدمة لدراسة النفس الاجتماعية» - منشور مكتبة الأنجلو المصرية - مصر ١٩٦٦، ط ٢، ص ٩٢.
- (٨) مجموعة من الكتاب، (م، ص)، ص ٢٦.
- (٩) حجازي (مصطفى)، «التحليل الاجتماعي - سيكولوجية الإنسان للظهور» - منشورات معهد الآداب العربي / فرع لبنان - بيروت ١٩٨٩، ط ٤، ص ٨٦.
- (١٠) مجموعة من الكتاب، (م، ص)، ص ٢١.
- (١١) حجازي، «التحليل» - (م، ص)، ص ٨٩ - ٩٠.
- (١٢) العربية (العالمية)، «السيكولوجية الاجتماعية» - تر: شاهين (الهاش)، منشورات دار التقدم - موسكو ١٩٨٨، ص ٢٢٢، وهذا المصطلح، «الطبيع الاجتماعي» Socialization، هو أحد المراحل الأساسية في ميدان علم النفس الاجتماعي. وقد اعتكفت ترجمته في الأدبيات النفسية - الاجتماعية العربية، فهو لدى
- عاقل (عاصم)، «مفاهيم علم النفس» - منشورات دار العلم للملايين - بيروت ١٩٨٩، ط ٢، ص ١٠٦ - ١٠٧.
- شاهين (الهاش) - ترجمة، «السيكولوجية الاجتماعية» - (م، ص)، ص ٢٢٢، ولدى
- البيهقي (محمود)، «الموسم الموردي» (الكويدي) - عربي، منشورات دار العلم للملايين - بيروت ١٩٨١، ط ١٥، ص ٨٢، فرياً من الترجمة التي اعتكفتها عن
- موهبة (م، ص)، ص ٩٩.
- (١٣) اليوسف، التفكير - (م، ص)، ص ٨٦ - ٨٧.

- (١٤) الشيباني (عمر محمد نوري)، دور التربية في التنمية الاجتماعية، دراسة منشورة في مجلة المعرفة - وزارة الثقافة / دمشق (العدد ٢٥٨ / أيار) ١٩٨٢، ص ٤٦.
- (١٥) علي، (م. سر)، ١٦٨، ١٦٩.
- (١٦) ويلفانيل، هناك حوالي تسعة ملايين طفل عربي خارج المدارس الابتدائية و ١٥ مليون خارج المدارس الثانوية... برافج.
- مسعود (محمد)، تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٦، مجلة النهج (٥) صيف / خريف ١٩٩٦، ص ٢٦٨.
- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٩، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت / الأعداد: ٢١٤ (١٩٩٧/٣)، ٢١٥ (١٩٩٧/٤)، ٢١٦ (١٩٩٧/٥).
- (١٧) مسعود، (م. سر)، ص ٢٦٨.
- (١٨) هذه الظواهر التي تختلف من مجتمع عربي إلى آخر، على الرغم من اتساعها قليلاً في فترة سابقة، لكنها منذ أواخر الثمانينات أصبحت تظهر بشكل واضح وبلا استثناء، فهي دولة عربية مثل الإمارات العربية المتحدة - هناك من أصل ٥٢٩٥ مطعماً، ١٨٨٢ من الأكلات متماثل ٩١٥ من المذكور فقط، على اعتبار أن مهمة التعليم ملازمة للمراكز أكثر من المذكور - نحن
- ديمول (منحة عبد الله)، أثار الولاء الثقافي والعوامل الشخصية على الأداء الوظيفي لدى العاملين في الإمارات، دراسة منشورة في **مجلة شؤون اجتماعية** - جمعية الأتباعين / الإمارات - العدد ٥٥ / صيف ١٩٩٥، ص ٣٣.
- (١٩) اليوسف (أحمد إبراهيم)، **الامتداد الجغرافي - دور الأسرة - استراتيجيات اقتصادية التربية السكانية** دراسة ميدانية، دراسة ميدانية أجريت في مدينة الرقة - سوريا بالتعاون مع اتحاد شبعة الثورة - فرع الرقة، وهي قيد الدراسة والنشر.
- (٢٠) مسعود، (م. سر)، ص ٢٦٨.
- (٢١) حجازي، **التحالف**، (م. سر)، ص ٢٨.
- (٢٢) مسعود، (م. سر)، ص ٢٦٩.
- (٢٣) حيث تلعب الأسرة المحورية في التنمية. أحد أهم مظاهر الفراغ التربوي الذي تعاني منه الشبابة العربية، وهي ناتجة عن احتلال صلاقتها بالكتاب، وهذا الاحتلال هو أحد النتائج السلبية لسياسات التعليم التقليدية... برافج.
- اليوسف (أحمد)، **التربية ومظاهر الفراغ التربوي لدى الشباب العربي** - دراسة منشورة في مجلة المعرفة / وزارة الثقافة - دمشق (العدد ٢٦٨ / تشرين الثاني) ١٩٩٥، ص ١٥٢ وما يليها.
- (٢٤) دوركيهيم (إميل)، **التربية والمجتمع**، ترجمة (علي) منشورات دار مجد - دمشق ١٩٦٦، ط ١، ص ٦٩.
- (٢٥) أوبير (روني)، **التربية الخاصة** - ترجمة (عبدالمعز) منشورات دار العلم للملايين - بيروت ١٩٩٥، ط ١، ص ٢٦.
- (٢٦) حجازي (عزت)، **الشباب العربي ومشكلاته** - منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - طرابلس / شباط ١٩٨٥، سلسلة عالم المعرفة / العدد ٦، ط ٢، ص ٢٢٩.

(٢٧) حتى التربيع المختلف. لاحقاً، أن هذه الترتيبية التقليدية، وإن كانت لمعظم على وضعية المجتمع، فإنها فقدت شيئاً أمام انطلاق المجتمع نحو مزيد من التطور وتحليل الإنجازات والمكتسبات. فدخل الكثير من التعميمات في هياكل مؤسسته التعليمية. في حين أنشأ نحن العرب ما زالتنا نعتبر هذه الترتيبية التقليدية والتسلسلية بها.

(٢٨) قول من أطلق هذا الشكل من العلاقة بين التربية والمجتمع والاعتماد المجتمع هو الذي يشكل التربية هو التربوي العراقي في الكبير - جابر طوير - في مؤلفه «تعليم القهريون... للاستعداد» - راجع.

... علي، (م-س) ص ١٧٢ وما بعدها.

(٢٩) التوجيهي (عمر محمد التومي)، «نظريات التطويرات والأفكار التربوية» - منشورات دار الثقافة - بيروت ١٩٨٦، ص ٢٧ - ٢٨.

(٣٠) التوجيهي (م-س) ص ٢٩.

(٣١) التوجيهي (م-س) ص ٣٢ - ٣١.

(٣٢) التوجيهي (م-س) ص ٣٣.

(٣٣) عبدالله (م-س) ص ٢٧.

(٣٤) عبدالله (م-س) ص ٢٨ - ٢٩.

(٣٥) جباري (مصحفي)، «التعليم»... (م-س) ص ١٢ - ٢٢.

(٣٦) طراويشي (جورج)، «نظرية السجل» - منشورات دار المساقلي - بيروت ١٩٩٦ ط ١، ص ٢٨٢ - الخامس.

(٣٧) طراويشي، (م-س) ص ٢٨٢ - ٢٨٢.

(٣٨) اسحق (ميشال)، «العلماء التقليديين من أجل التربية» - منشورات دار الفكر - بيروت - دمشق ١٩٩١، ص ٢٨٢.

(٣٩) ابن منظور، «لسان العرب» - بيروت ١٩٦٦، ج ١ (المصطلحات العلمية والكيفية)، م ٢، ص ١٧٠... وهي العربية بعد التوحيد بين القدماء والفكر في بعض الشكوك وصورة، فقد أحو نثر وكتب وتلقى وتلقه. وقد الطائر الحب يفتقد إذا كان يفتقه واحداً واحداً. وهو مثل نثر، وقد الشيء يفتقد إذا طوره بأصبعه كما تشد الحوزة. وقد جاز إلى ضد الدراهم واحداً واحداً. وقد سعى الأداء نقداً. ولا كان مستقيم الدراهم، ينظر فيها يرى ما إذا كان هناك ربح، فقد قيل، والتلفد والتلفد تميز الدراهم وإخراج الزيف منها، وقد يتخيل هذا المعنى هي نقد الدجاجة الحب أيضاً. وقد حاز منه إلى معنى إلقاء النظر على الشيء، قالى معنى الدافضة، وقد أحو نثر، وتلقفت فلاناً، إذا ناقشته هي الأمر وذلك لأن كلاً من الطرفين ينظر في رأي الآخر لإظهار الزيف فيه. ومن ذلك النقد بمعنى السجل من الناس، سموا بذلك لأنهم معرضون للنقد بصورة دائمة... من السجل (م-س) ص ٢٨١.

(٤٠) السبيعي (مشار)، «علم العصر» - منشورات وزارة التربية والتعليم - دمشق ١٩٦٥، ص ٨١.

(٤١) قرطبي (أبي - يوسف)، «الإبداج» - تصويص منشورات، فرانسيسك - عبدالكريم، منشورات وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨١، ص ١٤٦.

(٤٢) السيد (عبدالكريم محمود)، «الإبداج والخطبة» - دراسة سيكولوجية - منشورات دار المعارف - مصر ١٩٧١، ص ٨١... وكذلك

... روشكا (الكستور)، «الإبداج العام والطابع» - فرانسيسكو (عبدالحق)، منشورات المجلس الوطني

للثقافة والعنون والآداب - الكويت: دوسمير / كانون الأول ١٩٨٦، سلسلة عالم المعرفة / العدد ١١١،

ص ٢٢

(١٣) روشكا، (م-س)، ص ٤٥.

(١٤) هرنون، (م-س)، ص ١٢٩.

(١٥) شوهران، (رومي)، الكويتيون: أثر السعد (وجبة)، منشورات وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨٦، ص ٢٢١.

(١٦) شوهران، (م-س)، ص ١٢٣.

(١٧) روشكا، (م-س)، ص ٥٢.

(١٨) روشكا، (م-س)، ص ٦٩.

(١٩) روشكا، (م-س)، ص ٦٠.

(٢٠) روشكا، (م-س)، ص ٦٠.

(٢١) روشكا، (م-س)، ص ٦٩.

(٢٢) روشكا، (م-س)، ص ١٢٩.

(٢٣) روشكا، (م-س)، ص ١٢٩ وما يليها.

(٢٤) روشكا، (م-س)، ص ٦٠٢ - ٦٠٤.

(٢٥) نجد في ظل التربية التقليدية على عكس ذلك، تعطل الأفراد على أنهم نسخ متكررة وبالتالي لديهم عقل نموذج نسخي أحادي، مما يجعل في طياته فكرة القسر.

(٢٦) روشكا، (م-س)، ص ٦٩.

(٢٧) سورة، (م-س)، ص ١٠٠. ويشير (س) ما يخصه إلى مفهوم المبادئ الإبداعية التي يتكون هي ظاهراً الإبداع، ويترجم، مثل الاتجاه الانحطاطي (الدرسي والأسري)، والبنح الثقافي والنتاج الفكري، والناح المعماري... إلخ. ما يشهداً مشقة للإبداع أو مشقة لأهمية مبرها، تشير إلى أن المبادئ الإبداعية هي الوطن العربي خصوصاً هي مبادئ مشقة للإبداع. ولكن في ظل التربية الإبداعية والتربية مستلزم هذه المبادئ معاً الأحسن، وتصبح أكثر تشجيعاً للإبداع... للاستفادة حول دور المبادئ الإبداعية، راجع:

- السعد، (م-س)، ص ٢١ وما يليها.

- روشكا، (م-س)، ص ٨٢ وما يليها.

(٢٨) روشكا، (م-س)، ص ٦١.

(٢٩) عبد الحميد (شاذلي)، العملية الإبداعية: منشورات المجلس الوطني للثقافة والعنون والآداب.

الكويت: يناير / كانون الثاني ١٩٨٨، سلسلة عالم المعرفة / العدد ١٠٩، ص ٤٥.

(٣٠) روشكا، (م-س)، ص ٥٩.

(٣١) هرنون، (م-س)، ص ٣٦... ولقد...

- عبد الحميد، (م-س)، ص ٨٩.

(٣٢) هرنون، (م-س)، ص ٣٥.

(٣٣) عبد الحميد، (م-س)، ص ٨٩.

(٣٤) عبد الحميد، (م-س)، ص ٨٨.

(٣٥) السيد، (م-س)، ص ١٥٥.

(٣٦) عبد الحميد، (م-س)، ص ٨١.

- (٦٥) الرشيد (عبدالمفتاح)، «دولة في التنمية العربية»، دراسة منشورة في مجلة شؤون اجتماعية: ج ٥٥ / حريف ١٩٧٧، ص ١٥٠ - ١٥٦.
- (٦٦) (كروا) (حضر)، «الشكالية التنموية»، دراسة منشورة في مجلة النهج (٨) صيف / حريف ١٩٨١، ص ٢١٤ - ٢٢٠.
- (٦٧) هنية (محمد)، «التنمية والتنمية»، دراسة منشورة في مجلة الفكر العربي، معهد الآداب، القاهرة، بيروت، العدد ٢٧ / ١٩٨٢، ص ٢٢١.
- (٦٨) من أجل التوافق، على بعض مظاهر الفراغ التربوي لدى الشباب العربي، برنامج - الموسم (أحمد)، «التربية...» (مشار إليها)، ص ١٢٥ وما يليها.
- (٦٩) صابر (محمي المور)، «بيئة (توبس كابل)، «التربية» مضمونه يوميات وتلميذات الحلقة الدراسية للتربية، على تنمية المجتمع في الدول العربية، مركز تنمية المجتمع في العالم العربي - مصر، أ. ب. - مصر (القاهرة ١٩٧٧)، ص ١٠٢.



## تعقيب على بحث علاقة التربية بالمجتمع وتحديد ملامحها النوعية

د. خالد حجاز

أود أولاً أن أخص استيعامي للمعالم الوثائقية لهذه الدراسة المهمة في علاقة التربية بالمجتمع إذ يقوم عمود موضوعها وحيثياته حول إشكالية معورها تساؤل مؤثر: هل التربية هي التي تشكل المجتمع أم أن المجتمع هو الذي يشكل التربية؟ وتصور معالجة الدراسة لهذا التساؤل في سياق المجتمع العربي الذي يسميه الباحث سياق نمط التخلّف. وفي هذه الدراسة التي تتألف من بحثي: يتعرض الباحث في أولهما إلى التداخل على أن التربية العربية هي تلك الشئالي (عاجزة عن تخطيم بنية نمط التخلّف لأنها تجهلها، وبالتالي عاجزة عن إعادة تشكيل المجتمع العربي).

وفي هذا البحث يقدم افتراضه على بطلان الدعوى القائلة بأن التربية هي التي تشكل المجتمع، منطلقاً من اعتقاده بأن ذلك قد أصبح (من السليم به لدى الكثير من الباحثين والدارسين في ميادين علم النفس والاجتماع)، ثم إليها يضيف أن هذا التوظيف للتربية في تشكيل المجتمع إنما يفرضه (نمط حياة واحد سائد في المجتمع العربي هو نمط التخلّف، وهو ليس نمطاً متأسلاً في الشخصية العربية). ونظراً لقوة بنية هذا النمط بتجزياته وعلاقاته وتوجهات تفكيره يظل طامحاً بحيث يطرح التربية لخدمة مصالحه، وبذلك (تصبح التربية بحق تربية من أجل التخلّف)، ويمرّ ذلك ما تصطنعه من ملامح نوعية في العمليات التعليمية، متشككة في خصائصها التقنية والتطبيقية والتقنيّة) تمكنها لها من عبء المعلم في قالب التخلّف المطلوب وبعد أن يفتد الباحث بصورة قاطعة دعوى الراي بأن التربية هي التي تشكل المجتمع هي للبحث الأول يربط على ذلك فشل المشروع التربوي العربي المعاصر.

د. استاذ بكلية التربية، جامعة عين شمس - القاهرة - ج.د.ج.

ويعد في البحث الثاني ليقدم لنا أساتيدنا وحديثائنا لإثبات أن المجتمع هو الذي يشكل التربية بشواهد بدءا من أقدم الحضارات هي التاريخ اليوناني والروماني حتى تاريخنا المعاصر. ولذا كان المجتمع العربي مجتمعنا متخلقا في تقديره، كان عليه أن يقوم بتخليص مفهوم التخلّف.

وهي هذا السدد استبعد كل المؤشرات المتعارف عليها سواء من انخفاض مستويات الدخل أو التعليم أو الصحة أو الإنتاج الزراعي أو التقدم التقني إلى غير ذلك من المؤشرات للتعرف عليها. وهو يرى أن كل تلك السمات إنما هي مظاهر أو انعكاس لجوهر التخلّف. ومن ثم فإن معالجة تلك الظواهر (لا نحل مشكلة التخلّف). إذ إن جوهر التخلّف في نظره ما اتخذ الباحث الفرنسي (غالان بيرت) من مفهوم (العقلية اللاتطورية) في مقابل (العقلية التطورية). أي أن الجوهر في التخلّف هو عامل (لا مادي) يفسر ما يكمن وراء مظاهر التقدم أو التخلّف. وأنه وحده الكفيل بتفسير مظاهر التخلّف أو التقدم الأخرى. ومن ثم فإن (تغيّر نمط التخلّف وتكوينه) إنما يتجسد بالتعدد في تغير العقلية **اللاتطورية وليس مجرد** تحقيق تقدم صناعي أو تقني أو ثقافي. وهذا ما يفسر فشل معظم الشايعات التطورية العربية. وفي الوقت الذي يفصل فيه الباحث خصائص العقلية اللاتطورية. يقدم لنا تخطيطا لثلاث عقليات التطورية. هي ثلاثية من الملامح. تخص في اكتشاف قدرات التفكير المنطوق. والإبداع. والامتداد. وفي جميع الحالات يصبح المنفذ من التخلّف هو بناء العقلية التطورية. حتى يتمكن المجتمع العربي من التغلب على الأسر والحصار والانغلاق والتقليد والاعتزاز. مما (جملة بعد إنتاج مكوناته) والتي قد تمت مبرراتها الزمانية. وتلك هي سمات العقلية اللاتطورية.

وانطلاقا من مفهوم (العقلية) اللاتطورية أو التطورية ينظر الباحث إلى صميمات التربية على أنها بالضرورة ذات ملامح عقلية وتسمية بالدرجة الأولى. وأن مسؤوليتها تنحدر أساسا إلى (امتلاك الفرد الأدوات العقلية والنفسية التي تمكنه من تخليص جوهر التخلّف المتجذر في العقلية اللاتطورية مما يكسب العقل العربي صيرورات تطوره ونمائه في صميماته المختلفة للانطلاق من لحظة تكرار ذاته وإعادة مجزئاته...). ومع إدراك الباحث أن التربية ملامح أخلاقية وذهنية وجمالية، إلا أنه يقرر أنه سوف يكتفي بدراسة الملامح العقلية والنفسية لأهميتها (باعتبارها الملامح الرئيسية للتربية المتشكلة من قبل المجتمع) ويشير بعد ذلك إلى ملامح أساسية للتربية التي تواجه التخلّف



وهما: التربية التقنية، والإبداعية. ويفصل تصنيفا وأغيا في تجليات هذين المصحين في مظاهر بنية المنظومة التعليمية وصلاتها.

وعلى الرغم مما بذله الباحث في صياغة تصوّره لموضوع علاقة التربية بالمجتمع في ظل نمط التطلّفات السائد، إلا أنه أغفل كثيرا من قضايا المعرفة التي استقرت إلى حد كبير في مجالات العلوم الاجتماعية، اقتصادا أو اجتماعا أو تربية. ومن بين أهمها:

١ - النعسف في صياغة إشكالية البحث في التساؤل: هل المجتمع هو الذي يشكل التربية، أم أن التربية هي التي تشكل المجتمع؟ وهذه صياغة تنتهي إلى المنطق الصوري كإشكالية، أيهما يسبق الآخر أو يشكله، البهضة أم الدجاجة؟ أو أيهما يحقق التنمية الشاملة: النمو الاقتصادي أم التطوير الاجتماعي؟ وهل الإنسان هدف التنمية أم صانعها؟ وبهذا الصوغ للإشكالية تجاهل الباحث مفهوم العلاقات التبادلية، الدينامية، التجدلية بين مختلف أنساق المنظومة المجتمعية، باعتبار التعليم أحد هذه الأنساق في أي مجتمع من المجتمعات. ومن ثم فإنه يشابه ويتفاعل ويتلاقح مع الأنساق الأخرى، تأثيرا وتأثرا، مدا وجرا، اجتماعا وتاريخا.

٢ - مع ارتباط منظومة التربية بمختلف الأنساق المجتمعية الأخرى، إلا أن هذا الارتباط ليس ارتباطا محكما صارما ميكانيكيا، كما دل على ذلك مختلف الخبرات التاريخية والدراسات الاجتماعية، والثابت أن هذه العلاقة علاقة مرنة بها قدر من حرية التفاعل للنسق التربوي والذي قد يكون له قدر من الاستقلالية في سياق المنظومة المجتمعية الكلية، فقد يكون نتاجه أكثر تقدما وأرشد رؤية من نتاج المنظومات الأخرى. وقد ينجم عن ذلك أن تكون بعض مخرجات التعلم مساهمة للمنط الثقافي المجتمعي السائد، وقد تكون مغايرة له، نتيجة لما تكونه العمليات التعليمية من اتجاهات نقدية مقاومة لبوصلة ذلك النمط.

٣ - لذلك يصبح القول بأن التعليم يحكم تفاعل عملياته العقلية، يمكن أن يكون النمط المجتمعي السائد، كما يمكن أن يكون الاستثناءات التي تتجاوزوه وهي كثير من الظواهر يصبح الاستثناء ذا دلالة مهمة تستحق الاعتبار. حالة وصبرورة في دراسة تلك الظواهر، ولكن من هذين الحالين موقعه وحركته في المجتمع، بل وفي حركة التربية ذاتها، ومن هنا قد يسهم التعليم في تكوين الوعي بتصاريف الواقع ولطواره صمرا وبشرا، وخلق فئة المثقفين فكريا مستقلا، وظهور فئة المفكرين والمناخطين سلوكا، إنه يشكل النمط بصورة مباشرة، كما يشكل من يتجاوزون النمط بصورة مباشرة وغير

مباشرة، وذلك من خلال ما يترتب على ما يسميه أنصار المدرسة النقدية من القصد الواعي، أو من خلال (تأثيرات المنهج الخفي) في حصاد العملية التعليمية.

١ - لو كانت الثورية مجرد انعكاس لبنية نظم المجتمع، لما تغيرت المجتمعات منذ مراحلها البدائية، ولما شهدت تقدما زراعيا وصناعيا وعلميا وثقافيا، بنحل ما تكونه من قدرات وطاقت بشرية جديدة ومتجددة في تفكيرها وممارستها ومهاراتها ودراساتها، والتي بها استطاع الإنسان أن يكون صانع حضارته وتاريخه وتقدمه. لقد اتخذ الباحث الرؤية الحتمية الجبرية الأحادية في تفسير أحوال المجتمعات وتطورها، مقتديا بمدرسة أولئك الذين يرون أن أحوال الواقع المجتمعي محكومة حتميا، كما لو كانت قدرا مقدورا، بالظروف الجغرافية والعوامل الأيكولوجية مثلا، أو محكومة بالخصائص العرقية والسلالية أو النفسية أو بالعقائد الدينية مما لجأت إليه القوى الاستعمارية في نظرتها إلى دماء الشعوب الأفريقية من خلال اختيارات الذكاء الزيفة، أو بالعقائد الدينية مما تشهده اليوم من انحياز العرب وتمصّب أهل الحضارات الصناعية نحو الشعوب الإسلامية. ولعل اعتماد الباحث على بعض المؤلّفين الذين اصطنعوا هذا المنهج الحتمي كعامل أحادي في تفسير أحوال الشعوب والمؤلّول هو الذي ساقه إلى هذه الحتمية في تشكيل المجتمع للثورية.

٢ - ولا مفر من الانتقال من مجال الإشكالية الليكانيكية القاسدة في أيهما يشكل الآخر بصورة فاعلة محترمة، إلى مفهوم المجتمع لدى الباحث. وهنا يلحظ القارئ أن المجتمع في تصوّره إنما هو كتلة واحدة، وواقعة مماء، متجسدة في كيان موحد، وهذا ما يتناقض مع المفهوم العلمي لما يتحدث عنه من بنية المجتمع أو نمط المجتمع الثقافي. وللمستقر في الفهم العلمي السوسيولوجي أن المجتمع إنما هو جماعة بشرية تؤلف بينهم علاقات جامدة كما تقارب بينهم مصالح متعارضة، وتنظم أوضاعهم في تراتب اجتماعي على أساس عوامل متعددة: منها الثروة والسلطة والجماد. وهم كذلك موزعون على أصناف متعددة من العمل الفكري والتنظيمي والتهاري والإنتاجي وفي مجالات متنوعة من مواقع العمل ومستوياته. وفي قلب المجتمع الحديث دولة تضبط إيقاع هذه العلاقات، وتحكم ضوابط الحقوق والتواجبات، كما ترمي وتنظم سمات المواطن ومقوماتها. هذا فضلا عن ارتباط أفراد المجتمع وهنالك بمعتقدات دينية وتوجهات فكرية، ومواضع اجتماعية، وظروف خاصة وعامة. والحديث عن المجتمع بصورة مسطحة كالحديث عن الكون، كما لو كان كيانا موحدا متماثلا. ومثل هذا التصور يحول

فمن خلال النهج التحليلي الضروري لوظائف التعليم وسلته بالمجتمع. وزعم الله استنادنا د. زكي نجيب محمود الذي أرسى قواعد النهج التحليلي الذي ينكر هذه الكتل المفاهيمية إنكاراً شديداً.

ومثل هذا التحليل مفقود أيضاً في مكونات المنظومة التعليمية ومراحلها وأنواعها ومضامينها وتوظيفاتها، وفي ضوء هذه الصورة التركيبية للمجتمع والمنظومة التعليمية وعلاقتها التبادلية الجدلية تلحق الثباين والتأخر، بل والصراع أحياناً، في أولويات السياسات التعليمية، بين إقبال مختلف الفئات الاجتماعية على التعلم، من ناحية، وسياسات الدولة في أولويات التعليم ونموه وتوحيته والمكس صحيح. كل هذا وغيره من القضايا التي لا يمكن أن نحسمها أو نختزلها بالقول بأن المجتمع هو الذي يشكل التربة، فذلك تبسيط له مخاطر كثيرة في التخطيط والتنفيذ لمسيرة التعليم وتوظيفه المجتمعي.

وفي هذا الصدد أيضاً، لابد من الإشارة إلى مقولته بأن التعرف على مظاهر التخلّف من خلال مؤشرات مستويات الدخل والحالة الصحية والتعليمية والاجتماعية وغيرها من المؤشرات ليست بذات دالة على (جوهر) حالة التخلّف وأن معالجتها كظواهر لا تحل مشكلة التخلّف. والمطلوب هو التعرف على (جوهر) التخلّف، وتلك قضية فلسفية مجردة لا طائل من وراءها، وشأنها في ذلك شأن تحديد جوهر المعالجة أو الكوراء، التي لا يمكن التعرف عليها إلا من مظهرها، وما بينها من علاقات وارتباطات.

٦. وفي هذا السبيل المفاهيمي المجتزئ لمعطيات الواقع وتقمصها، يلج الباحث في تنس المحطّور العلمي المختزل والمسطح لمفهوم الثقافة المركب، فالثقافة هي نظره محصورة في تعهّرات فكرية، ومرجعيات معرفية، وعلاقات اجتماعية شمورية ولا شمورية العقل والسلوك والأحكام، ويضع عامل الفكر في جوهرها بالنسبة لتمطّ التخلّف السائد في المجتمع العربي. ويغفل الباحث أن المفهوم الأنثروبولوجي والواقعي لثقافة أي قوم من الأقوام إنما هو مركب متشابك ومتفاعل من معالم مادية واقتصادية وعمرانية وتقنية ومؤسسية، فللمساجد والكنائس والطرق السريعة والتجمّور من مكونات ثقافة المجتمع المعاصر. وغرانات المياه الشامخة، ومبنى مجلس الأمة، وسوق المباركية، وفنادق التجمّور الخمس وأبار النفط، ومجلة العربي، والمجلس الوطني للأدباء والفنون، وغيرها من كل إنتاج صنعه الإنسان الكويتي في بلد هي من مكونات الثقافة الكلية الكويتية. والأهرام والجامع الأزهر وكنيسة المعلقة، وسخان الخليلي ونهر النيل، وكوبري ٦

الكتوبر ومصانع النسيج والسجاد ومزارع القطن والسد العالي وغيرها هي أيضا من مكونات الثقافة المصرية. وباختصار فإن هذه المعطيات اللغوية والعمرانية والزراعية هي جزء لا يتجزأ من مفهوم الثقافة. وهي ذات علاقات وتأثيرات متبادلة فيما بينها وبين العناصر اللامادية. فكرية ومعرفية هي مركب الثقافة. ولها دلائلها وتداعياتها وتجلياتها في المنظومة التعليمية. والعكس صحيح.

ومن ثم فإن قضية الثقافة وتطبيقاتها لا يمكن أن تختزل في مظاهر فكرية أو اجتماعية معينة فحسب. حتى رغم مصداقيتها من حيث كونها ظواهر لعمل المناخ الثقافي المركب كالعلاقة بين الرجل والمرأة التي ركز عليها الباحث. وبالمناسبة فإن للشيخ محمد الغزالي تفسيراً احتشادياً بدعي الفهم الشائع حول سياق الحديث الشريف (النساء ناقصات عقل ودين) وتجد ذلك في المقدمة التي تصدرت كتاب الشيخ عبدالعليم أبو شقة بعنوان: تحرير المرأة في عصر الرسالة.

ومن هنا يعني مفهوم التحلف لدى الباحث مختزلاً في الجانب المعرفي والعلائقي فحسب، مما يتطلب أيضا مزيداً من إعمال المنهج التحليلي. إذ يطرح السؤال نفسه: متخلف في أي مجال. وبأي علاقة مع الموضوع الأخرى ضمن مركب الثقافة الكلي؟ ويظل التساؤل كذلك وارداً حول تخلف من أمارة وعن امرئ وعن أي زمن محلي سابق أو أي زمن محلي عالمي أو عن طموحات عامة أو خاصة.

ومع تفهمي لقضية الفكر نتاحا لعلاقات مجتمعية سطوية. [لا أن استخدمها بصورة فاطمة عامة وحادة لتدخل وتطعن على تسريح العلاقات المجتمعية مسألة فيها نظر. حيث يصبح أمر تلك العلاقات حسب تصوير الباحث. هو في عداد احتمال مالا يحتمل نفسياً. ويطعناتها. خاصة من خلال مفاهيم اللازوشية والسادية التي تحكم سلوك ذوي الأمراض النفسية المستعصية. تتمم وشائج الترابط في أي مجتمع من المجتمعات العربية. وتتلاشى إمكانية حل المشكلات والتناقضات. مما نشهده اليوم في صراعات بعض الدول النامية. وهي مجتمعات الحروب الأهلية الطاحنة في بعض القول الأخرقية. ويطرد هذا النهج في تشخيص نمط التخلف السائد في المجتمع العربي. هي الوقت الذي يشير فيه إلى أن هذا النمط (ليس مناصلاً هي الشخصية العربية) كما لو أن الشخصية العربية معطى ثابت عبر الزمان والمكان وأن قضية التخلف مسألة عارضة. في حين أنها تظهر في معظم سياقات بحثه متجذرة متراكمة بفعل ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية.

٧ - وهنا تأتي إلى مقولة إن (التربية المعاصرة في الأقطار العربية، بوسائلها التنظيمية وعناصيرها وطرق تدريسها، هي - كما يعلم القاصي والداني - تربية مستوردة من - أو تتأخر - الغرب، وأن هذا النمط التربوي كان ملائماً لظروف الغرب، الذي أجاز تطورات علمية وثقافية وثقافية). ومن ثم استنصر تشكيل المجتمع للتعليم ليؤدي دور المحافظة وإعادة إنتاج مفومات التقدم في المجتمعات الغربية، لذلك جاء نمط التربية التي يشكها المجتمع لاستدامة بنيته ونمط ثقافته، أمراً مقبولاً في ظروف الغرب، لكن نمط تشكيل المجتمع للتربية على شاكلة الغرب بالتنسبة للمجتمع العربي يمثل كارثة، وأي كارثة! في رؤية الباحث، وقصاري قوله إن نظم تعليمنا العربية قد وضعت سياساتها ومؤسساتها (وهذا النموذج الغربي) لنمط العلاقة السائد في الغرب على اعتبار أنه سوف يؤدي إلى التقدم كما هو الحال لديه، ومن ثم أصبح لدى الكثير من الباحثين العرب الاقتناع بأن التربية هي التي تشكل المجتمع، وتضمن تقدمه كما فعل في الغرب، وأنه من خلالها يتحقق تحظيم نمط التحلل السائد في البلاد العربية وإمكانية تجاوزه.

وهي مناقشة هذه القضية التي كثيراً ما تكررته بأن نظام تعليمنا مستورد من الغرب فهذا صحيح تاريخياً في بدايته، خرج نقل محمد علي حاكم مصر في أوائل القرن التاسع عشر النمط التعليمي الغربي من أوروبا، متجاهلاً التعليم الأزهري القائم آنذاك، لكي يؤسس من خلاله دولته المصرية. وهذا دليل تاريخي يؤيد مقولة أن التعليم قد يسهم في تشكيل المجتمع، حيث استطاع محمد علي، ومن خلفه من حكام أسرته بفضل خريجي هذا التعليم إنشاء الدولة الحديثة في مصر. إذ قام التعليم بتزويد مؤسسات الدولة حديثة التكوين بما تتطلبه من قوى بشرية مؤهلة، وهذه (البذور) التعليمية الأجنبية التي استزرعها محمد علي أثبتت وأثمرت في تربة الواقع المصري، وفيها ترسخت جذورها، ولم تقطعها أو تحول دون نموها. وهذا ما حدث في الدول العربية الأخرى. وهذا يعني أن ثمة تفاعلاً قد جرى بين شكل احتياجات ذلك المجتمع وبين النظام التعليمي الذي كان طليعة ذلك التشكل.

ثم إنه ليس ثمة عيب أو خطر من الاستيراد من أي حضارة أخرى، طالما تقبلته بنية المجتمع المستورد، وحرصت على الإفادة من ثمراته، وذلك هو المعيار الحقيقي لقيمة ذلك الاستيراد، ثم إن هذا المستورد بالضرورة سوف يتحول ويصير له تكيف في ضوء الظروف والاحتياجات والإمكانات المحلية والوطنية. ومن الغرب استوردنا نظاماً كثيرة كالنظام البرلاني، والتمصاني، والشرطة، والجيش، والتمويل، والإعلام إلى غير ذلك

من مؤسسات الدولة الحديثة المستقلة، وقد تم تكليف كل تلك النظم مع الظروف واللازمات العربية بحكم ضرورة التفاعل لأي (بذرة أو نبات) منشود حين يتفاعل مع التربة التي يقرس فيها، وهكذا يبدو نظام تعليمنا نظاماً وطنياً بعد ما طرأ عليه من تحولات خلال ما يناهز ثمانين سنة منذ استولاه، إذ أصبحت له خصائصه المميزة عن النمط الغربي، سواء في مقاصده أو سياساته ومناهجه أو طرق تدريسه، وذلك بصرف النظر عما إذا كانت تلك التحولات ذات موائد إيجابية أو سلبية هنا وهناك في بيئة المجتمع العربي.

والزعم بأن المجتمع العربي قد حافظ على توظيف التربية في ترسيخ بنيته المتخلفة نتيجة لاستيراد منظومة التربية من الغرب، مسألة تحتاج إلى نقاش طويل، لا يتسع له المقام. ونشير إلى أنه حتى من جانب الغرب قد حدثت تغيرات هائلة في مجتمعاته منذ فترة استعمارها للأرض العربية، كما حدثت تغيرات عدة في نظم تربيته (أهدافها وسياسات ومناهج وطرائق وتوظيفات وتغيرات أخرى كثيرة). وفي سياق هذه التغيرات تسبق التربية أحياناً الفناخ الثقافي (إسناد في الغرب، فتلاحقها مؤسسات المجتمع فكراً وثقافة)، وقد تختلف التربية أحياناً (التي هي من مطالب المجتمع فتعطيها المؤسسات الأخرى إلى المراكبة. وفي كلتا الحالتين لا تمثل التربية بالضرورة مجرد مرآة عاكسة لبنية المجتمع وصورته، لكنها نسل مجتمعي تقوم ببنائه وبين الأساق الأخرى علاقة جدلية. قد تنقسم في بعض الأحيان بالتناقضات وعدم الاتساق، بطالب المساواة في الولايات المتحدة بضرورة تطوير التعليم حيث غدا الحال (أمة في خطر) لأن في تطويره قوة ومنعة كما يصرح التقرير الأمريكي المعروف بذلك الاسم. وفي بلاد أخرى يسيطرون إيقاع التعليم ومناهجه خشية أن يؤدي إلى تسخيع المجتمع، أو التحرر الفطري، أو فساد الأخلاق.

كذلك الشأن في التربية العربية والمجتمع العربي، فلم يعد المجتمع ولا نظم التعليم بالصورة التي تحدده منذ الفترة الاستعمارية، وتصبح قضية من بشكل من؟ مسألة تدخل في باب (التناقضات) وليس في باب التفاعلات. إن جوهر القضية حالياً هو كيف يسهم التعليم في تنمية البشرية التي هي ثروة المجتمع وصانعة ثقافته ثم كيف تسهم أنساق المجتمع الأخرى لكي يكون التعليم خادماً للنسق المجتمعي الكلي، أو مطوراً ومجددا لقواء البشرية والمادية؟ تسهم الثروة المادية في التعليم، كما يسهم التعليم في خلق تلك الثروة، ومع الممولة ومستهيراتها العلمية والتكنولوجية ومضامين الموجة

الحضارية الثالثة أصبحت المعرفة التي ينتجها التعليم والبحث العلمي أهم مورد من موارد البقاء والنماء والقوة والتنافس في ساحة كوكبتنا المعاصرة.

٨ - كذلك ثمة خلاف بيني وبين الباحث في اختزاله لجوهر التخلف والفتور على سيادة (العملية التلقائية) واختزال التقدم والنماء في (العملية التطورية)، وكأنما خطايا التنمية والتخلف ليس لها من قوة محرك أو معرفة سوى العامل (البيئي) المتمثل في نوع العملية وتوجهاتها، وبذلك يستبعد الباحث العوامل المادية، والموارد الاقتصادية والأوضاع السياسية الداخلية والخارجية أو العلاقات الاجتماعية. وهذه بدورها تتأثر - إلى حد كبير - بعوامل توزيع الثروة والدخل، ومعايير الحراك الاجتماعي، كما تتأثر بالضوابط والقوانين المحددة للعلاقة بين الحقوق والواجبات، وللقوى الفاعلة في المجتمع بمختلف مصالحها وتطلعاتها.

مع هذه التباينات الجوهرية بيني وبين الباحث، وبين غيره ممن يصطنعون المنهج ذاته في الجبرية المجتمعية في تشكيل **النزعة اجتهادية** في اتقاق معه حين أضع الإشكالية بين المجتمع والتربية لأني السياق الذي التزم به، وإنما في سياق العلاقة المتبادلة بينهما، ماذا يحدد المجتمع من التربية؟ وماذا تترك التربية من المجتمع؟ ويستهدف ذلك تحصيل الاتساق بين مطالب هذا ومطالب ذلك، في إطار تصور لاحتياجات البشر والمعمران، وفي إطار عملية البناء التي توفر مناخ الكرامة للمواطن والوطن. وبهذا المعنى والتصور اتفق مع ما أوردته في:

(١) شيوخ ملأ مع التربية التقنية، والتربية التطبيقية والقولبة لشخصية المتعلم، والتربية التقنية في نمط نظام تعليمنا الحالي، التي ترى أن ما يتعلمه الطالب في المدرسة أو الجامعة إنما هو حقائق مطلقة ثابتة.

(٢) واتفق معه في معظم ما ورد في البحث الثاني من منطلقات لتجديد التربية العربية، إذ إنها في عالم اليوم والغد - لا تزال متخلفة عن مواكبة الاحتياجات المجتمعية، والتغيرات العالمية البقاء والنماء في عصر العولمة وثورات المعرفة والتكنولوجيا والتواصلية، ولعل كثيراً مما يمثل حالها من جهود عربية لتطوير التعليم تدل على الافتقار الجاد بأنه نمط الأمل في نقلة نوعية لإصلاح المجتمع، وهذا نود أن نقرر أن نظمنا المجتمعية بأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفنية والسياسية هي أنتج وعيا، وأصق لإدراكنا، من المسيرة الراهنة لنهر التعليم وتدفقاته وملاحقة مياهه مما لا يوفر الري والخصوبة الثرية للمجتمع العربي، صرنا وبشرنا، ومواجهة

التحديات الحاضر والمستقبل. ومن هنا أهدأنا اعتبرنا بعض الأقطار العربية أن إعادة صياغة المنظومة التعليمية ضرورة من ضرورات الأمن القومي والاجتماعي والاقتصادي. ويعتبر النظر من أن جوهر التقدم مرتبط بالعقلية التطورية وحدها مع ما فيها من غموض كسبب أو نتيجة. كما يشير الباحث - إلا أن ما أورد بالتفصيل من السعي إلى تأكيد معنى التربية النفسية والتربية الإبداعية، يمثل منطلقين جوهريين في تجديد العملية التعليمية، ومراجعة أولوياتها وسياساتها وإدارتها. وأما أضيف عليها ثالث هي معنى التطوير التربوي فتعكس فيما يمكن أن نطلق عليه طمح التربية التكنولوجية. لما لها من مردود وأثر مضاعف - كما يقول الاقتصاديون - في التكوين العلم للدراسات النظم. وفي تلوح مصادر المعرفة أمامه من خلال الحاسوب وشبكات الإنترنت. مما يجعل فضاء المعرفة فيها غير مقتصر على الكتاب والقرص والأستاذ.

وميلح الرأي هو أن الخلاف بيني وبين الباحث إنما هو انعكاس لتطور مدرستين من مدارس التطويرات الاجتماعية والتربية. ويعود التباين بينهما إلى منطلقات فكرية وإلى وجهات نظر أيديولوجية في فهم سموات حركة التاريخ وطبيعة الأنساق المجتمعية. وإلى منهج في صياغة أبعاد الأستاذة التي يتعدى الباحث للإجابة عنها. وأشعر بأن وضع الإشكالية في هل يشكل المجتمع التربوي أم أن التربية هي التي تشكل المجتمع. وأن الإجابة عنها بالإيجاب أو النفي في أي من الجانبين. كثيراً ما تتخذ من طرفها الأول لتبرير أنواع القصص من جانب القطاع التربوي. كما يتخذها الطرف الثاني أداة لإلقاء المسؤولية على مروج الدولة وصناع القرار. وكما أن قضايا التربية ينبغي ألا تترك للتربويين وحدهم. فإن على التربويين أن يتعاملوا رسالتهم. وأن يحرصوا المجتمع بمختلف فضاء الفاعلة بمدى مسؤولية التعليم في صياغة الفرد التربوي والبعيد. ولا خلاف في نهاية التحليل والمطاف على أننا في حاجة إلى أولوية متقدمة لاحتياجات مستقبل التعليم من أجل تعلم المستقبل في مجتمع المستقبل.



# الموقف السلفي وإشكالية

## الإصلاح الاجتماعي

(نموذج ملال الفاسي)

أ. محمد شكري سلام

### المقدمة

يوجد من هذا الكتاب من يفتح لن يشاء قطعا في التفكير المغربي المعرفه وأنا لا أزعج إلا أنه دلالة على أفكار. وكل أملي أن يجد من أبناء المغرب من يهتمون بالجهود التي بذل فيها وهي الاستفادة من مصادر الشرق والغرب. وأن يكون على اجتهاد على تطوير الفكرية الاجتماعية المغربية القائمة على التطور المطلق. والحركة الذاتية والتشعبية والتشعبية. وأرجو ألا يمتلك عليها طريقا ما هي نفوسنا من مركب النفس الذي طلقنا عندما من الافتتاح بثقافتنا والعمل على الاستفادة منها<sup>1</sup> ملال الفاسي «الثقافة الذاتية».

يتضمن هذا النص المتشكك من طائفة مؤلف ملال الفاسي - زعيم الحركة الوطنية الاستقلالية بالمغرب. ورمز السلفية الإسلامية المغربية - تواضعا يعيز كل رجل سياسة كبير ومثقف وطني ملتزم. ويتضمن أيضا إشارة إلى ضرورة بلورة البناء المغرب للفكرة الاجتماعية المغربية. وهي التي منجمتها بالمشروع الإصلاحية. كما يتضمن إرادة ذاتية في الافتتاح بثقافتنا وتجاوز مركب النفس الذي يبعد الغرب الاستعماري في توطئته وتأبيده في نفوسنا. جاء «النقد الذاتي» إذن، ليهيئ عن مشروع إسلامي يقترحه ملال الفاسي الشك من أجل الاستقلال أولا. ومن أجل بناء مجتمع جديد ومعالج ثانيا. وهو كتاب ينتمي فكريا للتيار السلفي كما قد نعلن ذلك بعض الأحكام المتسارعة. وينتمي تاريخيا لمرحلة التدخل الاستعماري مما قد يعطينا الانطباع بأن دراسته تنتمي إلى

مجال البحث التاريخي فقط ما دام قد أنتج في شروط تاريخية وسياسية تفصلنا عنها مسافة نصف قرن. لكن دراستنا لن نتناول عمل الأستاذ علال الفاسي باعتباره عملاً يدخل في التاريخ وينتج في حلقة الماضي، بل سنتناوله باعتباره عملاً فكرياً أنتج في الحاضر ويحافظ برأيه في الحاضر. قبل توضيح مشكلة البحث وفرضياته وأسئلته وأيضاً منهجه لا بد من تحديد الأبعاد الأساسية لشخصية علال الفاسي.

### شخصية علال الفاسي

إن علال الفاسي (١٩١٠ - ١٩٩٦) هو من أهم الرموز الثقافية والسياسية في المغرب المعاصر، ساهم تكوينه الديني والثقافي بعد سنوات من الدراسة بجامعة القرويين - كأغريق وأشهر الجامعات في العالم العربي والإسلامي على امتداد قرون - في تطوير حسه الوطني وتأسيس وعيه السياسي، ووجوده في قلب معترك النضال الوطني لم يكن وجود صنفه، بل كان وجود اختيار. يؤكد ذلك كونه تزعم سنة ١٩٦٦ حركة الدفاع عن ماء فاس، ومقاومة المحاولات الاستعمارية التي استهدفت نزح أراضي الفلاحين. كما تطرح بتوجيه من «كتلة العمل الوطني» لائلاء دروس شعبية ذات بعد وطني بجامعة القرويين سنة ١٩٦٦، وكان بذلك من الوجوه الثقافية والسياسية التي نطعت مقاومة ثرد على سياسة الظهور البربري الصادر في سنة ١٩٦٠. وقد أسس لثانية نفسها مجلة شهرية سرية اسمها «أم البنين»<sup>(١)</sup>. كان علال الفاسي رمزاً لنخبة الشبهة الحضرية للتسيمة والحاملة لوعي وطني ستظهر أفكاره ليس فقط بين فئات الشعب المغربي، بل شتمل إلى داخل الأوساط السياسية والثقافية الفرنسية، وتولد تناقضات حادة داخل المجتمع السياسي الفرنسي والأنتلجانتية الفرنسية، كما يؤكد أحد المؤرخين الفرنسيين<sup>(٢)</sup>. وقد كانت مراحل تطور التجربة السياسية لعالل الفاسي متعددة ومتنوعة تلمسها في معطيات تاريخيين كبيرين تقاطعت فيهما تجربة هذا الفكر والسياسي المغربي مع تجربة الحركة الوطنية. النمط الأول هو تقديم «مطالب الشعب المغربي» في نوفمبر ١٩٦٦. والمعروف أيضاً «بمذكر الإصلاحات المغربية» والذي يصفه علال الفاسي بأنه أشتمل على هندسة سياسية في عرض مطالب الشعب المغربي<sup>(٣)</sup>. كان من النتائج السياسية لهذا الحدث أن طالبت الحركة الوطنية ببرنامج إصلاحات مستعجلة سنة ١٩٦٦، مما أدى إلى حدة المواجهة بين السلطات الاستعمارية والحركة الوطنية واعتقال زعمائها الثلاثة سنة ١٩٦٦ بالبرضاء وهم: علال الفاسي، أحمد بلاغريج،

ومحمد حسن الوزاني، ليكون رئيساً لكتلة العمل الوطني في السنة نفسها. ويمتثل بعد ذلك وينضم سنة ١٩٢٧ إلى الغايون ثم الكونفدرالات المتحدة، أما للتمتع الثاني فهو تقديم مريضه الطاقية بالاستقلال المغرب في ١٩ يناير ١٩٤٤، والإعلان عن تأسيس حزب الاستقلال، حيث سيمتلك نشاطه السياسي بعد عودته سنة ١٩٤٦ من المنفى والسماح له بالدخول إلى المغرب. فكان :عبدا لحزب الاستقلال ومفاعلا أساسيا في تشجيع الحركات الثقافية. إن هذا المنعطف الثاني هو منعطف الطاقية بالاستقلال. وقد تلت حركية فاعلة سياسيا وثقافيا كمشاركته في تنظيم حفل استقبال زعيم الثورة الوطنية عبد الكريم الخطابي بالقاهرة، ووضع سياسة الجنرال جوان بعد أن منعه السلطات الاستعمارية من دخول المغرب فضل بطبعة بين سنتي ١٩٤٩ و ١٩٥٣. وكانت دعوته صريحة للمقاومة المسلحة سنة ١٩٥٣ بعد نفي الملك الشراعي محمد الخامس. إن هذا المنعطف الثاني في حياة الحركة الوطنية ونحرة خلال انقاسي كان بداية لوضوح لنضج سياسي كبير اسم بالجرأة في نقد المستعمر، فقد وصف الجنرال جوان بأنه كان بعد أن اعتبر هذا الأخير أن حزب الاستقلال هو سبب الأزمة انذاك<sup>(١)</sup>. لكنها أيضا كانت مرحلة النضج الفكري بالنسبة لهذا الشخصية الوطنية فقد توطد لقراط عصيلة العمل الوطني، وتكريم عمل الحركة الوطنية، وتبين له أن هناك فراغا نظريا ونقصا فكريا يعوقانها. ويؤيدان إلى اضطرابات في أداء المنظمة السياسية الوطنية التي كانت تشكو من فراغ نظري. وقد أبرز خلال انقاسي ما استحوته الحركة الوطنية على المستوى الثقافي، وكيف ساهم حزب الاستقلال في إنشاء مدارس وطنية وفتح صفحات بصرية «العلم للطلبة والشباب» وتأسيس نواة للتعليم الديني الثانوي في الأقسام التكميلية بفاس، الرباط والدار البيضاء. وتوحيد الجانب الثقافي بين المغرب والجامعة المغربية. وتأسيس «جمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين» وتشجيع الدراسات المغربية بتأسيس مجلة «رسالة المغرب».. إلخ<sup>(٢)</sup>. لكن هذه الإنجازات كانت في حاجة لأن تغنى بنموذج نظري متكامل يضيء الصور السياسية والتفصيل الوطني.

لذلك فإن شخصية خلال انقاسي لا تختزل في رجل السياسة، بل هي أيضا شخصية المثقف الذي تكون بالقرابين ونحرج فيها ليدرس بها، فهو صاحب تكوين فني، وهو أيضا شاعر ورجل قانون، كما قرأ لأهم المؤرخين وعلماء الاقتصاد والاجتماع. كما انفتح على الإنتاج الفكري، ونجد في «النقد الذاتي» كما نجد في مؤلفاته الأخرى مريضا تحليليا تقديرا للنظريات الفقهية والاجتماعية والفلسفية والتاريخية. ولعل هذا الجانب

الثاني في شخصية الفاسي، وهو جانب «الثقافة» هو موضوع دراستنا إذ سنحاول تحديد سمات وخصائص ووظائف علال الفاسي للثقافة دون حاجة إلى العودة المتكررة للحظة التاريخية التي احتضنت إنتاج الكتاب، وهذا ليس تقليلاً من شأن المعنى التاريخي في صياغة أسئلة الثقافة وتطوير تفكيره، ولكنه تحديد لموضوع دراستنا لأنه لو كانت العلاقة أنية بين التاريخ والثقافة لكان بالإمكان أن يظهر أكثر من علال الفاسي وأن نتج نصوص موازية للنص «الثقافة الذاتية».

#### مشكلة البحث

ينطلق البحث في أسسه النظرية واعتماده الأساسي من قراءة لموضوعات «الثقافة الذاتية» ينحصر تطورها من البداية إلى الخلاصة، وهو بذلك يحاول تركيب أفكار كل باب أو بابين توحد بينهما طبيعة المشكلة النظرية أو العملية المطروحة، بحيث يكون التركيب هنا صياغة لفهم أساسي ومركزي. وقد تعددت المفاهيم الضمنية المعرّضة، منها تعددت المفاهيم الجوهرية والأساسية في هذا الإنتاج الفكري الأساسي لعالل الفاسي. إن المجال النظري الذي تنتمي إليه هذه الدراسة هو مجال سوسيوولوجية الثقافة، أي البحث في الأسس الاجتماعية والتاريخية لطبقات وتطور فئة المثقفين كفئة تتجلى الأفكار، وذلك دور أساسي في التمييز، ووظيفة هذه المحاولة التحليلية لأطروحة «الثقافة الذاتية» لا تتجلى في الربط للمفهوم والآني بين اللحظة التاريخية واللحظة النظرية، أي إيجاد أسس وأهمية تاريخية وطبعية لظهور الفكر وتطوير الإنتاج الثقافي. فمجال الفكر له حيويته واستقلاليته عن مجال الواقع المحسوس والمباشر، وهو ينطلق منه ليعتالي عليه، فيتأمل مقولاته ومفاهيمه، ويعود للاهتمام به والفعل فيه باختيار نجاعة تصورات، إن الإشكالية الأساسية التي وجهت عملاً هي، هل يمكن أن يكون «الثقافة الذاتية» صالحاً اليوم؟ هل تحليله للمجتمع المغربي وأيضاً المجتمع العربي منذ نصف قرن وفي اللحظة التاريخية للسيطرة الاستعمارية تحليل حيوي. وراهن في نهاية هذا القرن؟ سؤال يبدو منفصلاً من عتال الموضوعية، متخطياً مسافة تاريخية وزمنية مهمة لتبرير قراءة محددة لعمل زعيم الحركة الوطنية وواحد من أبرز مثقفيها.

قراءة «الثقافة الذاتية» تنطلق من الماضي لتزحل نحو الحاضر، فتوصيف المؤلف لحالة المجتمع وطرحه لحلول منها ماله الطابع الملح والمستعجل، ومنها ماله الطابع الاستراتيجي البعيد المدى، يجعلنا نقرأ الواقع الراهن، استمرار لمعضلات القصر الأمية.

التعليم الديمقراطي، الشخصية الوطنية، الهوية الحضارية الإسلامية- إن قراءتنا لهذه الترهنية تجد مبررها الأول في استمرار نفس المشاكل والمعضلات الطروقة، لكنها تجد مبررها الثاني، والمعيق في فترة ملتف كعلال الفاسي على أن يتجاوز النقطة التاريخية لسيطرة الاستعمار، ويذكر في الأبعاد العميقة لمشكلات المجتمع الفرضي لأن مطلب الديمقراطية والتحرر من التبعية وتأكيد الهوية والتقدم والتطور القدي هي مطالب لن تتحقق في العهد الكولونيالي، فالطمال الوطني كان يتمحور في هدف أساسي هو الاستقلال، لكن التمثال في أبعاد الثقافية والاجتماعية والاقتصادية يتطلب إصلاحا شاملا، وتفكيراً استراتيجياً عميقاً من أجل الحرية في مختلف أبعادها ومستوياتها، فكيف فكر علال الفاسي في قضايا الحرية، الإصلاح، والمجتمع؟

#### فرضيات البحث

يتعلق البحث من صياغة أسئلة واضحة هي:

- ١ - ما هي الغاية من كتابة النقد الذاتي؟
- ٢ - ما هو موضوع النقد الذاتي؟
- ٣ - ما هي الوسائل التي يطرحها الكتاب لبلوغ تلك الغاية؟

يجد كل واحد منا أن هذه الأسئلة تحصيل حاصل، فعلال الفاسي كتب مؤلفه في ظروف تاريخية معروفة بالسيطرة الاستعمارية، ولأن تكون أهداف البحث بالنسبة إليه إلا تنكيرا في وسائل مناهضته حتى تتحقق غاية الاستقلال، إن عنوان الكتاب يعلن أن الموضوع هو نقد الذات أولا، وهذا لا يعني استبعاد النقد الواضح للاستعمار، ينتقد الفكر السلبي، والرمز السلبسي الوطني الذات لغاية هي الحرية وليس الاستقلال فحسب، وهو لا يتصور تحقيقا للحرية إلا بتحقيق الإصلاح، الذي له وسائله وأدواته، مسئوليات من التفكير مترابطة ترابطة منطقيا وعشوريا فيما بينها، وهذا ما يدفعنا إلى تركيب كل الفرضيات والأسئلة التي نتناول في ذهن كل قارئ لتكتاب علال الفاسي في كل نظري ينتهي على ثلاث فرضيات أساسية هي:

- ١ - هل هدف «النقد الذاتي» كان الاستقلال أم الإصلاح؟
- ٢ - هل الإصلاح سياسي فوقي كالإصلاح الحضاري في القرن التاسع عشر، أم هو إصلاح شامل؟ وما هي مستوياته وأولوياته؟

٢ - هل الإصلاح من أجل الحرية والاستقلال والتقدم هو مطلب آلي ثم تجاوز، أم مطلب استراتيجي ذو رافعة؟

إنها فرضيات تخفي فرضيات أخرى ثانوية. كما تخفي مفاهيم وأفكارا ومفترحات نجدها هي نص «التقدم الذاتي» كمن أسس في الفكر السياسي المعاصر، ومرجع يحدد صورة ووظيفة كل مثقف حضري.

### منهجية البحث

إن المنهجية الأساسية المتبعة في محاولتنا تقديم قراءة متواضعة لأطروحة الكتاب هي مرجعية سيورتيانية تحدد التحليل كأداة منهجية لتفكيك دلالات المتن. فتلذك دلالات الحرية، الإصلاح، المشقة، المجتمع، والعمل على توصيف مستوياتها المختلفة، وبيان تمفصلاتها العلائقية لتركيبها في مفاهيم أساسية هي الحرية الشاملة، الإصلاح الشامل، وهي أداة منهجية تولد تطور أفكار النص في أسسها الموضوعاتي لتؤصل لدلالاتها السوسيولوجية الحقيقية، كدلالات **والقضية وثانوية ذات** علاقة بشروط إنتاج الكتاب كشروط سياسية وثقافية واجتماعية. وأيضا في سيورتي تكامل أبعادها الماضي، الحاضر والمستقبل، ويطنها هذا البحث في الرواة كنهج التحليل كمنهج أول لتحديد علاقة المتن «التقدم الذاتي» بالترجمة الأيديولوجية الوطنية في مستوى كـ. واكتشف عن عناصر استثمارية تلك القضايا ورافعة مقترحات، (أفكار، ورغبات) خلال الطاسي في بعدها الفكري الأميل، وذلك هي قوة الفكر، ينتج في زمن محدود يعبر عن واقع موجود دائما.

### القسم الأول، الحرية الشاملة

«مهما كانت الأفكار التي أراخ عنها من قيمة، فإن مبدأ الحرية يجب أن يظل حليلا (...) إن كانت الحرية مستحقة للفعل، فإنها على كل حال خير من الضغط ومن التقي دأكار تطبقها عبادة القوة أو عبادة المال...»

عادل القاسبي «التقدم الذاتي»

ص ٧٩/ص ٧٩.

«الأغرب أن نلاحظ أن القسم النشط من الأنجليسمة العربية قد عيا كامل قوته التنافسية وقوته هي الحكم والمطالبة في مبدأ العدل الاجتماعي، مفضلا مبدأ يكتمل نفس الجمال ونفس الحقيقة ألا وهو مبدأ الحرية»

عشام حبيب «الشخصية العربية الإسلامية والمصر العربي» ص ٢١٧

إذا ما تعمقنا وحدات الفن المكون لكتاب «النقد الذاتي» فإننا سنجد المحصور البارز والقوي لمفهوم الحرية الذي يتروّد ذكره عبر صفحات المؤلف، كما نجد حاضرا في مؤلفات أخرى، بل إن هلال القاسي خصص كتابا منفردا لسالة الحرية<sup>١</sup>، فناقشها في أبعادها الفردية والجماعية، كما حلّ وانتقد النظريات الفلسفية والسياسية التي حضر في أتساقها هذا المفهوم. وقد نشر هذا العمل بعد وفاته. إن القراءة المتأنية تلزم باستقراء الدلالات المختلفة لمفهوم الحرية الذي لم يكن حضوره كليا، بل كان حضورا نوعيا تعمل في تصورهما كغاية وضرورة، فهي أساس التقدم والتطور، وهي الغاية السياسية في كل الخطابات السياسية والثقافية، والحرية تحضر دائما ومطلبا داخل الأسرة والمدرسة والمصنع والؤسسة التشريعية والقضائية... هل كانت الحرية هي تفكير هلال القاسي شعارا يخلص في الاستقلال، أم أنها كانت غاية سياسية وكفية وجودية تخلص مجالات الثقافة والسياسة والاقتصاد والاعتماع، ويحضر ضمنها المطلب الخاص بالاستقلال الوطني؟ وهل تصورهما يمتح مشروعيتهم من الحرية كما طرحها الفكر الغربي والتعريب التاريخي المقرب، أم من **النظرية الإسلامية** أم من الجائحين معا؟

للمعالجة مفهوم الحرية وأشكال حضوره في «النقد الذاتي» سنصله منهجيا بين متكويين في الحرية تعبير مجالاتها ونوع مسئوليات حضورها في فكر هلال القاسي:

- ١- النقد السياسي والثقافي.
- ٢- قيمة الحرية بين النظرية والممارسة.

#### ١- النقد السياسي والثقافي

يشعر المؤلف في الباب الأول بمعالجة مسئوليّة ومستجيبة «لمسائل الفكر» معيدا مهمة رجال الفكر في أنها تكمن في صياغة الأفكار، وتأسيس النظريات للمساعدة على التحول الاجتماعي والتغيير السياسي، أكد الدعوة إلى ضرورة «تكوين النظرية ووضع البرنامج المفصل» في خاتمة كتابه «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» وذلك حتى لا يقع لهذه الحركات من «التبلل» ما يشككها في قيمة الكفاح الوطني. وهو تأكيد واضح على أهمية النظرية في توجيه العمل السياسي وإخلاقه. وينتج الباب الأول بفصل عن «الأناية» كضرورة لا يجب أن نغفها، لأن بغيها نفقد وجودنا الذاتي، ولذا يجب توجيهها لتكون في صالح الفرد لا أن تكون ضده<sup>٢</sup>، إنها تعني عدم الاستغناء من الذات، ولذلك يجعل المؤلف من الأناية عازرا لتوجيه الأمة وتكوين

الشخصية المستقلة خدمة للمصالح الجماعية. وهنا تكمن مسؤولية الحركة الوطنية<sup>(٢٢)</sup>. الخطاب هنا موجه للثقة لتعتمد الأسس الأخلاقية والقومات النفسية الضرورية لإدارة معركة الاستقلال والحرية. إلا أن، الأمانة ليست شرطاً كافياً وحيداً لإنجاز المهمة الثقافية والسياسية للمهام المتوقعة بها. بل يتعين أن يكون تفكيرها «تفكيراً اجتماعياً»<sup>(٢٣)</sup> يهتم بالتفكير في الغير، ويتمحور حول «العناية بأحواله والعمل على إصلاحها». وهذا يعني تجاوز الحلول الجزئية، كما يعني في نظر علال الفاسي فصيح النزعة الأخلاقية الشائكة للطبقة البرجوازية حيث لا يجب التفكير في الجائعين واليتامس والفقراء من جانب الرأفة ومنحهم الصدقة. بل التفكير فيهم كأصعب حل مفروض. كما أن التفكير الاجتماعي لا يجب أن يكون موضوعه الفقراء والمعدمين فحسب، بل المشاكل والقضايا الوطنية مما يؤكد أهمية «التفكير شمولياً» حتى يكون التفكير في الاستقلال شاملاً لكل مكونات الأمة. يقدم علال الفاسي مثلاً تلك الجمعيات التي كانت تؤسس في فترات سابقة لحماية الفلاح أثناء فترات الجفاف<sup>(٢٤)</sup>. التفكير الشمولي لا يعني مضره وجود الرغبة في استحضار التحية لكل قضايا الشعب بل فهم تلك القضايا في أبعادها الروحية والاجتماعية والسياسية وتكامل هذه الأبعاد. والمثال الواضح هو تقدم النظام الدستوري في مصر وسورياً، مثلاً، تأخر في الاتفاقيات الزوجية نتيجة هيمنة الترجمة الدينية بالمعاهد الدينية التقليدية، وعدم إصلاح الأزهر في حين أن أبناء الحضريين يعتمدون من هذه المعاهد والجامعات الدينية. كما يقدم مثال الطائفة اليهودية التي حققت نهضة اقتصادية واجتماعية، لكنها لم تلتجئ لتجديد الديانة اليهودية. وهذان المثالان يظهران ضرورة استحضار كل أبعاد ومستويات النهضة والتفكير شمولياً في القضية الوطنية (الاستقلال) ومصالح الأمة.

تحيل نظرة الفاسي باستشراف لمكونات المغرب والوطن العربي، وضرورة فهم كل العناصر التي قد تعوق تطورنا مستقبلاً، والتي تحضر مؤثراتها في الحاضر. كما تحيل بقصد صريح لكيفية تعاملنا مع الاستعمار المتصفا بكثرة التشكي من نكية الفلاح المغربي بعد أن سلبته السلطات الاستعمارية أراضيه، في حين أننا لا نهتم نحن بإصلاح أحوال القرية، إذ تغيب الدراسة المعمقة للنتيجة المغربية من أجل «توير أذهان الأمة وليس تكثير الشهادات» لأن ذلك هو «السيول لإنشاج العقل المغربي»<sup>(٢٥)</sup>. إن شمولية التفكير تفرض علينا الإحاطة بكل القضايا والمسائل والابتعاد عن «ارتجال التفكير» والمسؤولية في تدهور شؤوننا. وتحكم الصدقة في اتخاذ القرارات كانت لهما النتائج



المسلمية في تحديد مصيرنا الجماعي وصناعة تاريخنا المعاصر. يقول الفاسي بصريح العبارة: «إن من خطر الأمواء التي يشتكي منها العرب اليوم، والتي كان لها نصيب كبير في فشل كثير من شؤونهم أنهم لا يعدون للأمر عدته. ولا يحشون له قبل حينه. ولكنهم يظلون في نفاق وفي تردد، ثم يرشجون الأفكار على ضوء الحاضر السريع. ويرتجلون بعدها العمل على حسب ما تقتضيه الظروف»<sup>٢٢</sup>. توضح هذه صيغة لموطننا ثغرات عميقة السياسية متمثلة في الارتجال، وقد توافقت المؤلف عند مجالات أساسية وحيوية لترسيخا لفكره هذه. وتأكيدا لتوسع طابع الارتجال في المجال العربي. المجال الأول يخص السيادة الوطنية وفيه يبرز مثالين: الأول طمس بكتبة فلسطين حين كان الصهاينة يهربون الأسلحة. وكان الفلسطينيون - ويقول العرب كلهم - يتحسرون ويبحثون الإلقاء الخطيب. إنه نقد بوجهه مثقف وسياسي مغربي للقضية العربية المركزية، والأسلوب معالجتها، والتي استمر التداول السياسي والتميز في شأنها مدة نصف قرن. نقد يستند إلى قوة الإحساس القومي لدى المؤلف وهو لا يخلو الذات، فالمثال الثاني يخص الحركة الوطنية المغربية ويتبعها نقدا واضحا حتى تتجاوز نقائصها وتحقق أهدافها. يؤكد الفاسي: «جربنا في حركتنا كثيرًا من آثار هذا الغد الذي يؤذي الكثير من مشايرونا... نكون لدينا قمرس ولكن الوقت الكافي جعلنا نتحرش شيئًا فشيئًا حتى لا نأتي في النهاية إلا بمكر مرتحل جديد»<sup>٢٣</sup>. إن غياب التخطيط قبل التنفيذ يؤدي إلى خيبة الأمل، وقد يصل في هذه الألفاظ إلى الشكوى عن جدوى ملف القضية المغربية ومشروعية مطلبنا الملح من أجل الاستقلال. إنه نقد موجه للذات والحركة الوطنية.

أما المجال الثاني لسيادة الارتجال فهو المجال الثقافي حيث الكتابة المرتجلة وغياب منهجية دقيقة في التمعن والتحصين قبل الكتابة. يتساءل: «من هم أولئك الذين يصبرون أنفسهم على البحث والتطر قبل الكتابة؟، يستنتج أن: «كتابتنا تكاد تكون كلها ارتجالا هي لغة البرهانيات دون أن تضمن ما كانت تحتوي عليه الكلم الجوامع في العهد الأول للسان العربي»<sup>٢٤</sup>. إن النقد هنا موجه للتخية الثقافية، وهو يعني النقد الأول للوجه التخية السياسية لأن رجل السياسة ورجل الثقافة يضعف لديهما التفكير في الواجب، إنني أفضّل أن يكون الواجب هو شغل الفكر الشاغل»<sup>٢٥</sup>. لا يعني ذلك أن التفكير في الواجب يتقدم لدى التخيليين، ولا أن الحركة الوطنية غلب لديها هذا التفكير. فوجودها حاضرة وأصله هو الإحساس بالواجب. لكن هلال الفاسي يشير إلى

أنه حضر بشكل متقطع وفكري، فهو لم يحضر في أوساط الحركة بشكل مستمر وعطائي لعدم الاهتمام بالوقت الذي خصص له الفصل الأخير من الباب الرابع، يشار إلى خلال الفاسي بين الوطنيين ورجال الأعمال، فيلاحظ أن الفئة الأولى لا تحسن بأهمية الوقت رغم تفكيرها في الواجب بشكل فكري ومتقطع حسب ضغوط كل مرحلة، في حين أن الفئة الثانية تفكر في الوقت لكن بعدم لديها التفكير في الواجب، نقد مزيج: نقد للحركة الوطنية في أسلوب عملها، ونقد للتغطية البرجوازية في أسلوب تفكيرها، وعدم الاهتمام بالواجب يبدأ من القاعدة ليصل إلى القمة، من غيب تحسيس أبنائها بالواجب وتربيتهم على أهميته إلى عدم تحمل الولاة لمسؤولياتهم ومهامهم. يخلص المؤلف إلى أن «التفكير في الواجب هو المنهج الوحيد لتكوين الشخصية المستقلة التي تعيش للمجموع وتحيا لخدمة الأمة»<sup>(1)</sup>. تأكيد المؤلف على ضرورة التفكير في الواجب هو تأكيد أخلاقي من ناحية لأن في ذلك حسن التربية وصالح المجتمع، ومسؤولية الفئة الفتورة من أهل الفكر بشكل خاص التي عليها أن توجه الفكر العام، وتعمل على توير رجل الشارع. وهنا تكمن قيمة الفصل السابع «أرستقراطية التفكير»، عنوان قد يشير لسؤالات لدى كل مطالب بالسيادة والديمقراطية لأن التفكير في حاضرها يتضمن إقرارا للثباين بين الطبقات والفئات الاجتماعية، وترسيخ قضية العامة والخاصة، الصغوة والجمهور. إلا أنها في سنها تبيّن دور «الفكر الرفيع» في التحرر من القيود التي تحيط به من أجل توجيه الأمة. إن الفكر الرفيع لا يمتلكه الميافرة إلا بعد مثابة وعناء شديد، فهو ملكية فردية خاص بالنخبة، ولذلك فلا بد أن يتأسس على الوضوح والصراحة «يطن كثير من المخلصين أنه ليس من الصالح أن نفيه الأمة إلى مواطن النفس فيها، لأن ذلك يكوّن عندها استياء ربما أضرب بها أو يبيدناها، أو ربما أضرب حتى بمحاولة إصلاح النفس الذي عندها، لكنني اعتقد على العكس من ذلك أن الأمة يجب أن تخاطب في كل شؤونها بكل صراحة وبكل بيان»<sup>(2)</sup>. إن إخفاء الحقائق على الأمة بدعوى اجتناب الحقائق الأذى والضرر بها منهج خاطئ في التفكير والعمل، والنطلق يبدأ من توجيه الشباب النشأ الذي يتشكّل (الشباب المنظم) وتربيته على تقاليد التفكير الثاني والواضح والنظر العميق في كل قضايا مجتمعه. إن الأرستقراطية الفكرية ضرورية لقيادة المجتمع، وهي لا تناقض الديمقراطية، بل غايتها الحقيقية ديمقراطية التربية وتعميم الفكر الصحيح، وهي بذلك ليست «تسلطاً» أو «سلطاً برجوازي» يعبر عن «دعوة نخبيوية» كما تضمنت ذلك بعض الدراسات<sup>(3)</sup>. إن الأرستقراطية الفكرية هي الأصل في

تعميم التفكير الحر حتى يتمكن الشعب من اختيار مثليه. وهنا ينتقد الأيديولوجيا  
النازية المتصرفة التي تحتقر التفكير لخواصها من بطلنة الشعب وقدرته على الاختيار.  
والحاجها على أن تنسى الشعوب عادة التفكير<sup>(١١)</sup>. إنها أيديولوجيا كليانية تريد توحيد  
الجماعات الثقافية والسياسية والعرقية والدينية لتأتمر بأمر الحكيم - الزعيم، وهي  
تعميم التفكير الصحيح بين فئات الشعب بكمين الخطر المهدد لأحادية السيطرة  
ومشروعية الهيمنة المطلقة لأيديولوجيا السياسة الاستبدادية. إن المنطلق الفكري لدعوة  
الفاسي لتعميم التفكير بفضل الأرستقراطية الفكرية (النخبة المثقفة) هو منطلق الحركة  
السلفية بشكل عام التي لعبت دورا أساسيا في مناهضة فكر الخرافة والخرافية من أجل  
تنقية المعتقدات الدينية من كل الشوائب العالقة بها في مرحلة الضياء والتأخر  
والانحطاط. فتعميم التفكير غاية حرية المعتقد والسلوك، ولكن استنادا إلى عقيدة  
صحيحة، وذلك هي الحرية فهي لا تعني أن يفعل الإنسان كل ما يشاء ويأتي كل  
ما يريد، ولكنها هي أن يحد نفسه لثباتا صحيحا وعقيدة ثابتة<sup>(١٢)</sup>، إن حرية التفكير التي  
يتحدث عنها الفاسي لا تخفى مطلب معارضة الانحطاط الحكومي للحرية، بل يتحدث  
عن «حفظنا في مسؤولية الثابت لحرية التفكير عند الآخرين»<sup>(١٣)</sup>، لقد دأب واضح شكلا  
ومضمونا يندر تداوله في أوساط النخب الثقافية والسياسية رافعا، وهدفه تشجيع  
تقاليد الحوار والمناظرة كما كانت سلفا عند اليونان. كانت منطلقات فلسفية كبرى،  
أو هي تجربة المجتمع الإسلامي فاعترضت الاجتهاد الفقهي والأصولي. النقد هنا  
موضوعه الذات أي نخبة رجال الثقافة ونخبة رجال السياسة، وذلك يعني التحرر  
الفكري أولا لأن الذين يطالبون بحرية التفكير لغيرهم يجب أن يكونوا متحررين هم  
أولا. إنه نقد يجري النفس الذي يسكن المثقفين في أداء وظيفتهم كما يجري قوادسهم<sup>(١٤)</sup>.  
لا تعارض أيضا بين حرية التفكير ومبادئ الإسلام، فالنخبة الإسلامية تظهر دفاع  
العلماء عن الاجتهاد وحرية القول، بينما تظهر التجربة المسيحية في المصور الوسطى  
معارضة رجال الكهنوت لسلطة المثل ومبدأ الحرية. مهمة المثقف ترضى عليه دراسة  
المنهج دراسة شمولية، وذلك هي غاية الإصلاحية السلفية التي تجندت لنقد العادات  
التهنئة ومعارضة الخرافة، وقد أدرك المؤلف هنا التأخر في أكثر من مقال ومقام، كما  
أدرك أن هاجس الحركة السلفية لم يقتصر على هذا النقد فقط فهي «لم تكن فاصدة  
على الدعوة ضد الخرافات، بل تجاوزتها لبحث الشعب على العلم والدعوة إلى إصلاح  
شامل، ومقاومة الجمود في كل فروع الحياة»<sup>(١٥)</sup> (التشديد لنا).

فرضنا هنا ليس توضيح عمل الحركة السلطوية في المجال الثقافي والاستعدادات الاجتماعية والدينية لذلك العمل، فهذا موضوع سيجد موضعه في القسم الثاني من هذه الدراسة، بل هو إبراز دور النخبة الثقافية انطلاقاً من الفعل التاريخي للحركة السلطوية الذي يتجلى في: ١ - الإيمان بدور العقل، ٢ - الرفع من قيمته، ٣ - تعليم الشعب كيف يفكر. دور هذه النخبة هو فحص العادات والتقاليد لبناء الرأي العام الصحيح الذي يستند إلى الإقناع والدعوة المنظمة ونعاسك طرح الأفكار. إن الفكر العام الصحيح كفكر للأغلبية يجب أن يتجاوز الأغلبية لا أن تكوّن على قبوله، وفي هذه الفكرة حل لمعضلة نضال في فرض رأي الأغلبية على الأقلية في الأنظمة الديمقراطية، وعدم احترام رأي الأقلية. الفكر العام الصحيح هو فكر الإقناع والاختيار والحركة وبدور وسائل الاتصال من صحافة ومذيعات وتعليم إجباري للدين والبيئة دور أساسي في تكوين «الفكر العام المتحرك»، الغاية تكوين الشعب وإعداد الأغلبية لتكون ذات قدرة على اختيار معتقدها وحكمتها، «فلا وجود لشعب يحب طاعة»، ولا وجود «الأغلبية تنتخب قادة وتولوا مناصبين». يؤكد العائسي أن كل فكرة تعبر عنها الأغلبية، وتكون ضد الأسس الأخلاقية التي أمنت بها الأمة، يجب أن تنهم وأن يعاد النظر فيها، فالمشروب لا تعيد إلا نفسها ولا ترفض لحولتها بديلاً<sup>(١٢)</sup>. إن الأسلوب الديمقراطي هو خير وسيلة لتوجيه الرأي العام لأنه يجسد سيطرة العقل على الفوضى والتسلط. وهنا ينتقد الشعارات الاجتماعية وبدور كمال في تضليل الناس واحتكار المولة والشركات في الضمط. على الفكر العام مستقننا الضرورة الأساسية لتدخل المثقفين والقيام بواجبهم في مقاومة قوة المال. وفي أن يتحوروا من كل سلطة مادية أو معنوية لذوي النفوذ. على النخبة الثقافية أن تتجرد مطلقاً من كل المنافع الطرفية، وألا تراعي في عملها سوى مصلحة الأمة ومصلحة الحرية<sup>(١٣)</sup>.

أكدنا أن نقدا كهذا يندر مثله في الطيفية التاريخية الزائفة. وهو نقد لا يتمثل بشكل صريح بالمطلب الأساسي لتحقيق الاستقلال، ولا يكمن هدفه في نقد النخب الثقافية والسياسية، بل هو يروم تحقيق الحرية وتأسيس أخلاق جديدة في وسط المثقفين والسياسيين أولاً لتتصم على هضمت الشعب. إنه نقد قابل للتحيين لأن في ذلك نزولاً للمثقفين من أبراجهم العاجية - عوض الحلم في دنيا أين طفل أو جنة روسو - إلى قاعدة الحاجات الأساسية والضرورات الملحة للأمة استناداً إلى المائسي. إن كان في ذلك ما يناسب حاجات العصر، فالفكر بقضي بالأخذ من الماضي، وإعمال ما يضر المجتمع من عمل للعائرين<sup>(١٤)</sup>. لذلك فعمل النخبة لا يقتضي في توجيهها للرأي العام أن تستلخ

نظريات الغرب، وأن نقسدي حرفياً بقيمه وتجاريه، بل لا بد من اختيار النهج المناسب انطلاقاً من شخصيتنا المستقلة دون مركب نقص أو استعصار الذات في صفاتها بالأحرار/الغرب. وكثيراً ما ردد صلال الفاسي: «إنهم رجال ونحن رجال، يجب أن نزرع هنا عقدة النقص التي تمنعنا من الوقوف»<sup>(١)</sup>. وهو لا يقف عند هذا المستوى من النقد المدعم بتحديد مهمة المثقف، بل هو يرى أنه ينبغي أن نسلطن لمعطيات الأساليب الخطائية لأن المجهول لا يفرق بين الوسيلة والغاية، فيكون ضحية وسائل خطائية تضمن غايات خطية منافسة جوهرياً لما نلته في الظاهر الوسائل الخطائية. إن الشيوعيين والفاشيون - بحسره بدقة ووضوح تجربة ستالين وهتلر - يضررون على وتر واحد هو الطائفة بتجسين الوضعية الاجتماعية. ويخطون رغبهم الخطئية في سلب حرية التفكير للعامل والمول<sup>(٢)</sup>. لقد صرح إن للأيدولوجيات السياسية الكيانية التي وأدت الحرية لتسود الفكرة الواحدة والطفلة كدعاية لمصالح الأقليات السواسبية الحاكمة. إنه نقد بعيد النظير هلافة المجتمع المدني بالمجتمع السياسي لأن الأساسي في المجتمع الغربي، وما يجب أن يشغل الرأي العام الغربي هو الحرية. **ينتقد الفاسي مرة أخرى النطية التي جارت لفنية المعاصرة**، كما ينتقد **التجار التجاريين مع الاستعمار** أنهم وضعوا مصالحهم الذاتية في التجارة والربح قبل المصلحة الوطنية مقدماً مثال مشروع مدينة البهاء الذي حاولت شركة فرنسية إقامته بمراكش، وكيف قصمت «الكلفة الوطنية» لها، كما يقدم مثال تدريس قيم الثقافة الفرنسية من خلال أمثال لافونتين وفولتير بالمؤسسات التعليمية.

إذا كانت خصائص الإحاطة، الشمولية، الطابع الاجتماعي، الضرر والأرستقراطية الفكرية هي السمات الأساسية بالنسبة للنطية السياسية الوطنية والنطية الثقافية لاكتساب تفكير صحيح وعميق ينور الرأي العام ويوجهه نحو هدف خطي هو الحرية، فإن الحرية هنا ليست قيمة اقتبسناها من الغرب، بل لها حضور في أصلنا (الإسلام) الذي يجب ألا ننفل عنه وأن نعتز به. ولذلك فواجب النطية الثقافية هو خدمة المجتمع بالإحلاء من شأنه وتعريضه بأسواره وجذوره، لأن قيمة الغرب كوطن لأمة تجتمع فيها حضارة العرب وثقافة الإسلام. شروط الفكر الصحيح التي ينبغي أن نلتزم بها نخبة المثقفين هي: ١ - مساعدة الأمة على البقاء ومكافحة سبورها إلى الأمام. ٢ - الاستجابة لحاجات الأمة كغاية لكل حركة وطنية. ٣ - التضحية، تلك فكرة لا توجه الأمة إلى الأمام هي فكرة عقيمة. ٤ - الشمول، فالمفكرة أو النظرية التي تقترح الحلول الجديدة عليها أن تستحضر كل جوانب الحياة في البلاد. ٥ - تلك هي شروط الفكر الصحيح والقاعدة المنهجية لـ «اختيار الأفكار».

لأن الهدف ليس هو الأخذ بالفكر الغير ولا التثبيت بمبادئنا التي قد يكون فيها ما يلحق الضرر بنا، بل هو تحقيق الحرية وتأكيد الهوية بمنابرة جذرية للمشروع الاستعماري. إن الحرية المنشودة كغاية للفكر الصحيح، وكغاية بالنسبة للتعب السياسية والثقافية لا يمكن أن تكون نفعاً لحرريات تحققت في الغرب، بل حرية متأسلة في تجربتنا التاريخية لها نسفها العميق في هويتنا الجماعية. في خاتمة الباب الأول من «الفكر الذاتي» وبغية تكثف دلالات أطروحته حول الحرية يؤكد «إن الحرية لا تتحقق إلا إذا عرف الشعب حقيقة نفسه وأدرك مراميها، ثم اختار من بين التجارب الإنسانية ما يساعده على الاحتفاظ بنجاح تجربته هو ككائن حي مستقل وليس صورة مكررة لغيره»<sup>(١)</sup>.

تتمثل وظيفة المؤلف والحركة الوطنية في نهج الطريق نحو الحرية وشق مسالكها والدفاع عنها كقيمة عليا، وهي تحقيق الحرية الذاتية والتحرر الفردي أولاً من خلال الشروط الأساسية الموجبة لعمل المؤلف وتأسيسها على خصائص جوهرية لا بد أن تتوفر في كل تفكير صحيح. لكن حرية التفكير ليست إلا مطلقاً ضرورياً لتعميم الحرية في المجتمع لتشمل قطاعات السياسة والاقتصاد والاجتماع والدين تتجسد في السلوكيات الفردية والجماعية، كيف يتمثل خلال المراحل حيوية الحرية في المجتمع وداخل تلك القطاعات؟

## ٢ - قيمة الحرية بين النظرية والممارسة

شكلت خلاصة الباب الأول «مسائل الفكر» مقدمة ومدخلاً للباب الثاني «التفكير بالمشال» حيث يؤكد المؤلف على الاختلاف التاريخي والسياسي الواقعي بين الفكر الإسلامي والفكر الرسمي الكنسي. الإسلام ينجذ كل ما بعد من سلطة العقل ويؤدي إلى استبعاد الجسد والروح، لذلك لم يكن هناك صراع بين العلم والدين في المجتمع الإسلامي كما كان بين المؤسسة الكهنوتية المسيحية والمؤسسة العلمية الجديدة في فجر النهضة الأوروبية. مجال العلم هو التجربة المعانية التي تستلزم الطبيعة وتحاولها وتجرب على كائناتها بما فيها الإنسان. أما مجال الدين فهو التجربة الإيمانية، وتأكيد القيم المعالية على التجربة الحسية والموسمية، وما تأكيد الفكرة المعانية التي انتقلت إلى بعض العلماء المسلمين بالجزائر إلا رغبة في تخليص الشؤون الدينية من رقابة السلطات الاستعمارية في نظر هلال الفاسي. إلا لا وجود للفكرة المعانية في أي بلد إسلامي. إن الفكر الديني في الإسلام معناه الحرية الكاملة والتفكير المطلق<sup>(٢)</sup>. الفكر

الإسلامي في منطلقة ثورة على المجتمع القائم وعلى الوثنية. وهو ليس فكراً جامداً، بل هو فكر حركي متطور ومتجدد له قدرة مقاومة الجمود والامتلاء بروحانية العمل والكفاح من أجل التمتع بالحقوق والشعور بالعدل وتنويع معاني الحرية<sup>(١٣٦)</sup>.

إن الهدف هنا هو التأسيس لقيمة الحرية في التجربة الإسلامية، وإثبات وجودها داخل المنظومة الدينية - الإسلامية. فقد نتساءل: لماذا هذه الرغبة في تأسيس الحرية داخل المنظومة الكلية للدين الإسلامي؟ إن الضرورة المحفزة على ذلك تنجلي في الرد على الأطروحات الاستعمارية والاستشراقية وبعض المزاعم الحالية التي تحت الإسلام بكونه ديانة كاثبة للحرية قاصدة للاجتهاد والاختلاف. الرد هنا مزدوج: رد على دعاوى غريبة تتضمنها كتابات مستشرقين وعظماء اجتماع ومؤرخين غربيين، وخاصة الفرنسيين منهم. ورد أيضاً على بعض دعاوى التزمت التي تطلق باب الاجتهاد، وتحد من حرية الفكر باسم الإسلام. تتأمل أطروحة خلال الفاسي حول الحرية ضمن النسق العام للمنظومة السلفية التي تربط ربطاً محسوساً بين الإسلام والحرية، فلما كلن التثبيث بالإسلام والحرية كان التقدم حائلاً، ولما خلقت الحرية وانقرضت فقد تمسكنا بالحرية تأخراً. تلك خاصية المنظومة الفكرية السلفية والتي تؤكد عليها أيضاً منظومات فكرية أخرى كمنظومة الفكر الليبرالي داخل المجال العربي<sup>(١٣٧)</sup>. تنهم الحرية بمعنى شاملاً فهي «الغذاء الضروري لحياتنا، كما يقول لطفي السيد». الحرية في المنظومة الليبرالية العربية تعني غياب رقابة الدولة، وهو المعنى الذي لازم ليبرالية الفكر الغربي في القرن التاسع عشر<sup>(١٣٨)</sup>. ما هي مجالات الحرية التي يؤهل خلال الفاسي لحضورها داخل الفكر الإسلامي وكيف ينتقل من التفكير في الحرية كغاية بالنسبة لمجتمعاتنا - بعد أن انتقد تفكير النخب الثقافية والسياسية - إلى انتقاد تجربة الحرية في الغرب ودراستها كتجربة واقعية في مجالات الاقتصاد والسياسة في فضاء الأحرار؟

#### • الحرية الاقتصادية بين المنظومة الإسلامية والمنظومة الغربية

في الباب الثالث من «التقدم الذاتي» والذي حمل عنوان «الفكر الاقتصادي» يتسع مجال النقد لينتقل من نقد الذات إلى نقد الآخر في نظرياته وتجاربه الاقتصادية والسياسية. يهي المؤلف - انطلاقاً من تكوينه الثقافي، وبناء على تجربة تطور الأنظمة السياسية بعد الحروب الكونية الثانية - أن نظرية ماركس هي تفسير التاريخ هي أكثر النظريات شهرة، واستلكت إلى فهم تطور الأحداث والوقائع اعتماداً على العامل

الاقتصادي. إن الدراسة الاقتصادية بصفة عامة، والقائمة التاريخية بشكل خاص، تستندان إلى الأسس التفسيرية التالية: أولها أن قوانين التاريخ موجودة وموضوعية. لأن التاريخ لا يتطور وفق العشوائية والصدفة، بل وفق قوانين اقتصادية. ثانياً أن الباعث الاقتصادي متفوق على غيره، وهو ما يسميه التصور اللادى التاريخي بالعامل المحدد في التطور. ثالثاً أن الجمعية تستسلم لناموس التشبيه بالوسط، حيث يلعب المحيط الاجتماعي دوراً في تربية الأفراد نفسياً، تربوياً واجتماعياً، لكن هل هذا يعني أن ماركس هو أول من فهم التاريخ انطلاقاً من الدور المؤثر للعامل الاقتصادي هنا يؤصل مرة أخرى للتفكير الاقتصادي داخل المجال العربي الإسلامي، فاعتبر أن ابن خلدون كان سابقاً لماركس وفيهكو في تأسيس الدراسة الاقتصادية، بل هو أول مؤسس لها<sup>32</sup>، بينما يعتبر ماركس أن العامل الاقتصادي هو أهم العوامل المفسدة للتاريخ الاجتماعي. الفرض هنا هو بيان أن التفكير الاقتصادي لا يتصل في نشأته بالقرب كمكان ولا بالقرن التاسع عشر كزمان، فاصوله حاضرة في «القدمة» للعلامة ابن خلدون.

تظهر القراءة المتأنية لأشكال ومظاهر الحرية الاقتصادية أن الحرية فطرية سابقة على المصلحة الاقتصادية، بل إن غياب الحرية عطل على الدولة والمجتمع في حين أن الاضطراب الاقتصادي يمكن إصلاحه. وثالثاً فالخطر على الدولة لا يكمن في الهزات الاقتصادية، بل في ضياع الحرية وانقضاء وجودها<sup>33</sup>. إن التأكيد إذن على الحرية ضرورة استراتيجية وليس دعوة للتسرع لحرية المبادرة في مجال الاقتصاد، وإطلاق العنان للطبقة ذات الامتيازات لاحتكار كل الطهرات، والاستحواد على الثروات. الحرية مشروطة بوجود جميعها على الكل لأن «المشكلة الاجتماعية العصرية كلها تتعلق في هذا الاحتكار الشؤوم للشروة في يد أقلية ضئيلة (...) إن الحرية التي تشهدها لا تبقى لها قيمة إلا كنا عبيداً للمصالح»<sup>34</sup>. يظهر جلياً أن الحرية الاقتصادية ليست هي تشجيع المبادرة المطلقة لطبقة اجتماعية على حساب باقي الطبقات الأخرى، فهذه تصبح عبودية: إن الحرية الاقتصادية تعني تهئية العمل للجميع، وإشراك اليد العاملة وسائر المنتجين في مراقبة الشؤون الاقتصادية والمالية والتحرر من الفقر، وحماية الدولة للمواطن اقتصادياً بضمان حقه في الشغل والدراسة<sup>35</sup>. الحرية الاقتصادية الحقيقية تعني التحرر من المال، ومن سيطرة الاتجاه اللادى في التفكير الاقتصادي كذلك، فخطأ أغلب النظريات يرجع إلى تقييمها للعالم كعامل أول وأخير في فهم تطور الوقائع الاقتصادية والاجتماعية، وفي تصورهما للحلول الخاصة بمعضلات العصر. يظهر حكم المؤلف هنا كاستنتاج تركيبى



لمرضه للمضامين الأساسية للنظريات الاقتصادية، وبخاصة الماركسية والفوضوية والثورية والفاشية. وهو عرض غني يتوخى قراءته ونمذجة مناهل ثقافته. يتعلل بعد التنوع في قراة المؤلف للفكر الاقتصادي الحديث بمدارسه المختلفة. في الفصل الثالث من الباب الثالث حين يفرس له المحاولات النصاروية لحل مشكلة الاقتصاد، فيضعها في سياق تاريخي شامل هو محاولة تصحيح واقع الكنيسة وترميمه انطلاقاً من الفكر الاقتصادي الحديث. ليثبت فشل تلك المحاولات. يكشف هذا العرض عن قواة فاحصة لتاريخ الإسلامي ليس من منظور الضيق والأستاذ بجامعة القرويين فقط، بل من منظور الباحث الاجتماعي والمروخ الذي يلمح وجود نظريات شاذة لحل مشكلة الاقتصاد في التاريخ الإسلامي (الفصل الرابع) التي ظهرت كثورة ثانية على الثغرات الاجتماعية الكبيرة. وعلى بذخ الأرستقراطية الحاكمة منذ عهد الطليعة عثمان، إن الثورات الاجتماعية التي تلت الثورة الأولى للإسلام، والتي جاءت انتفاضة على الأرستقراطية القريشية التجارية، كانت مطعنة بالإباحية الإسلامية وهي لم تتمكن من القضاء على الدولة العباسية، لكنها على المستوى الثقافي والأيدولوجي **أثارت الفوضى والالتهاب** محاولة منها لهدم أصول الفكر الإسلامي السني. يستخلص خلال الفاسي أن الحركات الاشتراكية للماصرة ليست جديدة في دعواتها وأطروحاتها لأن لها جذوراً في الحضرة الإسلامية للشعوب الإسلامية، ونجاحها في الأزمنة الماصرة يرجع إلى ظهور الآلة التي ساعدت كمنو للعمال على تطوير فكر وانفس يؤدي إلى الثورة الاجتماعية. أما في المصور القديمة فكان اتحاد تلك والعمل عائلاً أمام تحقيق الحركات الاشتراكية لأهدافها. خلاصة قد يعارضها الفكر الاجتماعي وعالم الاقتصاد كما يعارضها الماركسي باعتباره أن الاشتراكية تحققت بعد تطور في المشكلات الاقتصادية والاجتماعية. وبغول العصر الرأسمالي، لكنها خلاصة تبين الفهم المميز للمؤلف في نظريته لتاريخ الحركات الاشتراكية. وفي قراءته لتاريخ الفكر الاقتصادي. إن التحوي الموضوعي في استجلاء قصيدة خلال الفاسي من الكتابة في الفكر الاقتصادي. وتخصيص باب بالكلية لتناقضة النظريات الاقتصادية في الإسلام والنظريات الاقتصادية في الغرب والمصارنة بينها. يؤدي بنا إلى استكناه وجهة المؤلف في إثبات خصوصية الفكر الاقتصادي في الإسلام، (الفصل الخامس كأطول فصل في الباب الثالث) لأن الديانة الإسلامية تعتبر المال فئة خلقها الله ليعتمده بها البشر<sup>(1)</sup>. فهو وسيلة وليس غاية. الإسلام يشترك مع المسيحية واليهودية في تحريم الربا، وأهل تكديس الأموال والثروات في البنوك في عصرنا الراهن دون استفادة الأمة منها مع حرمان الفقراء بظهر

مشروعية التحريم وحملته. عارض الإسلام أيضا القمار والخمر والإنفاق على البهائم، والتزيين للسرف للمساجد والأضرحة، بل إنه أقر الحجر على السرفين من أصحاب المال كما حرم ادخاره. يشدد خلال الفاسي على مبدأ تطبيق الزكاة كركن أساسي في الإسلام. لأن تطبيقها بنسبة ٢.٥ إلى ١٠ من قيمة المالك منه سيحسن حالة المجتمع المغربي، ويظهر مبرراته كبيرة لعلاج أدوائه الثلاثة: الأمية، الفقر، المرض<sup>(١٧)</sup>. مطلب لا يمكن أن يجادل في مشروعيته وراعيته خاصة وأن الوضعية الحالية للمجتمعات العربية والإسلامية لم تعرف الإنجازات النوعية المهمة، إنها وضعية الفقر والأمية والنشاط الاجتماعي والبطالة... إلخ.

إن الإسلام لا يخلو النافذة الشريعة مع أنظمة اقتصادية أخرى ما دام يؤسس نظامه الاقتصادي على أساس الإصلاح والعدالة الاجتماعية، وإزالة الفوارق الطبقية. إن تصور المؤلف هو تصور جنري لمساواة توزيع الثروات، وهو يتميز عن بعض التصورات الإسلامية الأخرى التي انتقلت من معالجة العدالة الاجتماعية إلى معالجة مسألة الحكم في الإسلام<sup>(١٨)</sup>. فهو يظل مرتبطا بموضوع الاقتصاد - يناقش خلال الفاسي في الفصل السادس مسألة «ملكية الأرض في الإسلام»، وكيفية طرح الأحكام الإسلامية لملكية الأرض فتجربة الخلفاء المسلمين تكثف من محاولات توزيع مصادر الثروة، وتكثف لتوارد ذات النفع بالنسبة للجماعة الإسلامية مع احترام الملكية الفردية. إن هذا الإتيان للأصول الإسلامية للملكية ليس إلا تمهيدا لمناقشة القضية الراهنة في اللحظة التاريخية والسياسية لكتابة «النقد الذاتي» مشكلة الأرض المغربية التي أصبحت بالقوة أرضا مسلوقة من طرف الاستعمار.

في الفصل السابع «ملكية الأرض في المغرب» يظهر أن المؤلف يقدم رجل السياسة، فالتكوين الثقافي والنظري المؤلف، وإطلاعه على الفكر الاقتصادي جاء ليستثمر في إلغاء الفكر الوطني والحركة الاستقلالية المناهضة ضد الحضور الاستعماري بأرض المغرب. كان نقده للتطبيقات الاقتصادية في المجال العربي الإسلامي، ونقده للتطبيقات الاقتصادية للجماعة الإسلامية، وكان أيضا عرضه لأشكال ملكية أرض في آخر عهود الاستقلال قبل الاستعمار (ص ٢٨١)، كل ذلك شكل مقدمة لدخول الأطروحة الاستعمارية التي تدخل المغرب ضمن محالها الجيو - سياسي امتدادا لفرنسا، والتي فرضت بوسائل عسكرية إكراهية، ووسائل أيديولوجية واقع السيطرة الاستعمارية. يعن خلال الفاسي في وضوح مستمرا فكرة الاقتصادي لتدعيم فكره السياسي أن لا حق لأحد في تملك الأرض المغربية

سواء من الجانب أو من النخبة المغربية، والتي نحل أرضا هي ملك الطائفة الإسلامية<sup>١٣</sup>. غاية الفكر الاقتصادي والملكية الاقتصادية هي الحرية. فلا حرية للإنسان المغربي إلا كانت أرضه مخصصة وهو وزج تحت الاستعمار الاقتصادي للمعمرين الفرنسيين. أصول ثلاثة تستند إليها الحرية الاقتصادية: أولا اعتبار المال وسيلة لا غاية، ثانيا اعتبار الملكية محورا لتركز فيه الحرية الشخصية. ثالثا لمعيد العمل عوضا عن الموجد المال. شروط ثلاثة للحرية في المجال الاقتصادي. وهي مدخل لاستيعاب درس بلخ. وهو أن كل النظريات الاقتصادية وكل التجارب في إدارة الشأن الاقتصادي وبرامج الثروة لن تحقق الغاية الحقيقية والهدف الأسمى إن هي استبعدت الإنسان واستوطنت أرض الغير.

#### • الحرية الاجتماعية بين الحق والواجب

يتضح إذن أن منهجنا في تحليل أفكار «نقد الذاتي» هو منهج استقرائي لأنه يتبع الفكرة في جزئياتها ليركبها في كليتها، انطلاقا من أهداف هذه الدراسة والأسئلة الموجهة لها. لا يستثمر هذا المنهج أطروحة الكتاب لتحديد أهداف بحثنا، بل هناك متابعة متأنية تقرا أطروحة المؤلف في مستوياتها المنطقية والمطاسبية الموضوعية من جانب آخر. ولذلك فقد تناولنا فكرة الحرية كقيمة وغاية عبر مسار ثلاثي للأبواب الثلاثة الأولى. إن الباب الرابع «الفكر الاجتماعي» كأكبر الأبواب تفصيلا في عرض فصوله. (يضم اثنين وثلاثين فصلا موضوعاتها: العائلة، أفراد، مهنة الوالدين، التعليم، الصحة، أوقات الفراغ... إلخ) باب يشرح أدواء وأعراض المجتمع المغربي، كما يقترح حولا لمعالجتها ولتجاوز حالة التأخر الاجتماعي والاقتصادي. وهي حلول سنعرض لها بالتفصيل في القسم الثاني. يدافع منهجي، أساسا، سنعرض للحرية الاجتماعية انطلاقا من البعد النقدي المعبر لأطروحة الكتاب، إذ ينتقل المؤلف من نقد التحليلين السياسية والثقافية في البابين الأول والثاني لتأسيس قيمة الحرية وتحديدعا كغاية مطلقة، إلى نقد النظريات الاقتصادية والتأكيد على أن لا حرية حقيقية دون الملكية والعمل في الباب الثالث، ثم نقد المجتمع. وتوصيف مميزات تحقيق الحرية الاجتماعية في الباب الرابع.

لنتحقق الحرية الاجتماعية لا بد أولا من فهم الحالة الراهنة للمجتمع المغربي التي ليست اثرا من آثار الإسلام، ولا هي نتيجة مباشرة للتدخل الاستعماري الفرنسي. إن المجتمع المغربي كمجتمع إسلامي يجب أن يقوم على الأخوة والتضامن لا على الانتماءات العشائرية والعصبية القبلية. وهذا بعد نظاما واضحا للنظرية الخلدونية. يعني المؤلف تصويره لكل انتماء

الجماعة على أساس الارتباطات العائلية والسياسية والفوقية لأن الانتماءات القبلية وحدها كانت عاملاً مساعداً في تسهيل التغلغل الاستعماري، والمسؤولية تقع على من قصروا في واجبه، وهو تحطيل رسالة الإسلام التحريرية<sup>(١٣٧)</sup>. لقد فكروا في الجانب السياسي الخاص بالسلط والسيادة، وأهملوا الجانب الاجتماعي الخاص بتحقيق الحرية الاجتماعية، حرية الأفراد والجماعات. إن الحرية مشروطة بالواجب، فكل تفكير في الحرية هو تفكير في مسؤولية الفرد<sup>(١٣٨)</sup>. ألا نجد حضوراً لوجودية الفيلسوف جان بول سارتر الذي تربط بين الحرية والمسؤولية والالتزام؟

الحرية هي فلسفة سارتر الوجودية نابعة من الإحساس الفردي. لا تأسوها جمعية من التجمعات، وليست معقولة بطة أو هي نتيجة لسبب، حرية شاملة وليس أمام الإنسان للوقوف به في هذا العالم إلا أن يختار مايعتبه، فلا وجود لحرية دون اختيار، والاختيار هو التزام بموقف ما<sup>(١٣٩)</sup>. الحرية هي فلسفة سارتر حرية التزام، وهي مشروطة بالاختيار أيضاً، إذ يتحول الاختيار الإخباري الضروري إلى التزام، وهذا ما جعل علال الفاسي يعتبرها في كتابه «الحرية» مقيدة بمجموعة من المواقف التي تحدد ظهورها<sup>(١٤٠)</sup>. سيجاوز سارتر تصور الحرية كتجربة شعورية فردية، بعد احتلال النازية لفرنسا، فبعد أن رأى أن الشرير حر أيضاً في ارتكاب أفعاله المؤدية للموت، جعلته تجربة الشر الجماعي الملحق بشعبه من طرف النازية يرى أن الحرية ليست وجوداً لذاته فردية التقت بالحرية ولم تعرف ما تفعل بها، بل هي واقع يتفاجئ شعب من أجل تحفيظه. لذلك فالتمييز بين الحرية كإحساس فردي وشعور باطني، والحرية كتجربة عيانية محققة وملموسة لتمييز أساسي. فإحساسنا بالحرية لا يعتبر حجة كافية على حقيقتها، كما أن الشعور الحقيقى بالحرية هو حين نكون أفعال الإنسان منسجمة مع نوافسه ورغباته<sup>(١٤١)</sup>، لا حرية حقيقية دون سند التجربة الواقعية للحياة، والانتقال بها من الممكن إلى الكائن، ومن التمثل إلى التمثل.

علال الفاسي قارئ للفلسفات المعاصرة مثلهما هو قارئ للنظريات الاقتصادية والسياسية، ولكن اطلاعه على التصور الوجودي للحرية ووظيفته لتعليم الالتزام والمسؤولية والاختيار كما يوظفها سارتر لا يجعله منكراً لفلسفة سارتر في مقارنتها للحرية ولا تأسطها لها. فإذا كان الفيلسوف الفرنسي من أشهر فلاسفة القرن العشرين الذين فكروا في مسألة الحرية، فإن علال الفاسي من أشهر المفكرين القارية ورجال السياسة الذين فكروا أيضاً في مسألة الحرية. ثمة اختلاف واضح في المنظومة المرجعية النظرية عندهما، الحرية هي فلسفة سارتر أصلها الشعور بالعدم، والنشل الوجودي، والالتزام الثقيل هو الالتزام

فردى أولاً قبل أن يكون التزاماً تجاه الجماعة. أما خلال الفاسي فهو يؤصل الحرية داخل الحال الإسلامي. وهو يثبت بها كقيمة في ارتباط عضوي بالفكرة الوطنية التحررية. ولا يتصور حرية المعتقد أيضاً إلا في إطار الحرية الشاملة التي تبدأ أولاً بالاستقلال الوطني.

يتبين بعد توضيح البعد العميق لحضور الحرية الاجتماعية والتفكير فيها كالتزام وواجب وبعد إبراز شكل حضور الحرية عند الفاسي مقارنة بحضورها عند سارتر أن المؤلف يقدم توصيفاً اجتماعياً للمجتمع المغربي من خلال عناصره الأساسية وهي: العرب، البربر، الإسرائيليون (اليهود)، والأفارقة. هذا التعمد في التكوين الاجتماعي المغربي ليس دليلاً على انحياز في التباين الحضاري للأمة المغربية. بل هو دليل على انصهار واتحاد حصل في دائرة القومية المغربية. وتعدد لغات التخاطب حسب اللهجات المحلية القبايل ليس خطراً على الوحدة الثقافية للمجتمع لأن أصبا عدة تتميز بتعدد تركيبي في لغاتها ولهجاتها المحلية. إن الخطر يكمن في التدخل الاستعماري الذي خلق تعالواً بين الطائفة على مستوى التخاطب. فئة تطلق باللغة الفرنسية أو الإسبانية. وفئة أخرى تكتفي بلغتها المحلية. إنه هدف من أهداف المخطط الاستعماري التي وجدت استمرازياتها في «الفرنكوفونية»<sup>114</sup> التي تعني الآن هي الوحدة الثقافية الإفريقية، رغم أن أغلبية سكان القارة لا يتقنون اللغة الفرنسية. ففرن لويس ٦٠ ملايين إسرائيلي اثنين يصنفون ضمن الفرنكوفونيين لا نجد إلا ٦٤ مليوناً يفرقون اللغة الفرنسية. يضاف إلى ذلك أن العديد من البلدان أصبحت تؤكد استقلالها الثقافي بعيداً عن المخططات الاستعمارية وأهداف الفرنكوفونية<sup>115</sup>. لا بد إذن من الحفاظ على الوحدة الثقافية للهوية الوطنية. وتحسين مستوى التعليم لدى الفخارة، ورفع متوسط الدخل الفردي لدى الساكنة القروية<sup>116</sup>. كما أنه لا بد من معرفة الأدواء الاجتماعية، بل يجب أن يكون في نفوسنا وهي نفوس أبناء قومنا شعور كافي ووجدان عالي بضرورة إصلاحها (الأمراني)<sup>117</sup>. إن التفكير الصحيح في المشاكل الاجتماعية، وتصور الحلول الممكنة للأمراض الاجتماعية هو تفكير يتعين أن يكون شمولياً يتجاوز الحلول السطحية والنظرة الجزئية. كما يتجاوز كل تشبث بالجبرية التي تعارض إصلاح أحوالنا بدعوى أن الأمر مفطور علينا. يدعو الفاسي إلى تجاوز هذه النظرة السلبية في التفكير الاجتماعي. وذلك بتقديس العلم والتصميم الاجتماعي. والارتكاز على حقيقة الأبحاث العلمية. واستخدام الوسائل والمؤسسات الاجتماعية العتيقة والجديدة لتكوين مجتمع مغربي صالح<sup>118</sup>.

إن الحرية الاجتماعية لن تتحقق إلا بإصلاح المجتمع. إذ لا يمكن أن تتحقق في مجتمع

الجهل والفقر والتأخر. وخلال القاسي يهيئ التثقيف الموضوعية والعوائل المادية التي تحول دون إنجاز هذا المشروع الإصلاحية. يوضح ذلك فيقول: «ولكن هذا الهدف العام لا بد من تحليته بحسب العناصر التي تتكون منها مناطق العمل وإعداد المال والرجال للقيام به. وستحاول في الفصول التالية إعطاء التوجيهات هي كل ناحية من نواحي العمل. وعلى هيئتنا ورجال الإصلاح في وطننا أن يدعوا إليها. ويعملوا على تهيئة الوسائل لإنجازها. إن التفكير في المجتمع لا يتم إلا بإحداث الثورة الفكرية التي دعونا إليها. وإن التحرر الفعلي من خرافات الماضي وأباطيل الحاضر في مقدمة العوامل على الإصلاح والكفاح من أجله<sup>١٢</sup>». تحرير المجتمع والانتقال به من حالة التأخر والانحطاط إلى حالة التقدم والتطور عمل رهين عاملين أساسيين: العامل الأول مادي يرتبط بإعداد المال والرجال أي توفير الراسمال البشري والمالي. وهو عامل سيأتي تحليته بإسهاب ودفعة لاحقة في هذه الدراسة. أما العامل الثاني المعنوي الخاص بإنجاز ثورة فكرية فهو يرتبط في جوهره بمسؤوليات المثقفين ومهامهم كما حددتها المؤلف في التباين الأولين. فعلال القاسي في نقده للمثقفين يحدد الحرية كهدف وغاية أسمى يتعين حضورها في منظومتهم الثقافية والأخلاقية.

يبد أن الحرية الاجتماعية، ولتحرير المجتمع وإصلاحه الشامل كلها أهداف لا تحلقها الطبيعة الثقافية ونهاية ولا يحل المال وحده لتزويدنا لإنجازها. بل لا بد من مفتاح أساسي لكل الحريات الفردية والجماعية. فلهذا فائدة تحرر التفكير والتعبير. ونضمن حل المواطنة وحماية حقوق الكل. إنها الحرية السياسية التي تتلوه إلى حقوق أساسية: الحق في التعبير، الحق في التجول، الحق في الانتخاب، والحق في الانتماء السياسي.

#### • الحرية السياسية أو مطلب الديمقراطية

الحرية السياسية غير منفصلة أو منفصلة عن الحرية في مستويات الثقافة والاقتصاد والاحتماع. وتحقيق مظاهر شكلية من الحرية السياسية لا يعني اكتفاء الحقوق وكمال الحرية. كما أن الشعور بالحرية لا يعني وجودها كتعبيرية واقعية، فوجود مؤسسات سياسية «ديمقراطية» في ظاهرها لا يعني أيضاً وجود ديمقراطية حقيقية. فلذا كانت الحرية السياسية مفتاحاً لولوج الحالات الأخرى للحرية، فإن الإصلاح الشامل للمجتمع، وتحقيق الثورة الفكرية هما الضمانان لتجذر الحرية السياسية داخل المجتمع. صحيح أن مطلب الحرية في تاريخه مشدود إلى غاية أساسية هي الاستقلال، لكن المطلب الشامل العميق والبعيد الذي لتحقيق الحرية هو إصلاح «الجهاز الاجتماعي القوي». لقد بين القاسي في

مؤلفه حول «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» أن الحرية ضرورية من أجل صلاح الأمة. فليبرز أهمية التنظيم السياسي الحديث ومبادئ حرية التعبير والتفكير والتفعل. مستخلصاً أن الاستقلال هو الشروط الأساسية للحرية وتعمل المسؤولية<sup>١٢٨</sup>، مذكراً بأن الفصل الأول من برنامج الإصلاحات المغربية، (مطالب الشعب المغربي) للقدم إلى السلطات الاستعمارية سنة ١٩٦١ كان منطلقاً بالإصلاحات السياسية ذات الهندسة السياسية<sup>١٢٩</sup>، وهو البرنامج الذي يعد أيضاً مثلاً للتقدمية<sup>١٣٠</sup> خاصة وقد تكلمت بصياغته نخبية من المثقفين المغاربة وقدمته إلى الجهات المعنية<sup>١٣١</sup>، لا يمكن نسيان أن حزب الاستقلال ارتكز في مذهبه على مبادئ هي ملامعتها، الاستقلال، مناصرة الحرية، ثم مسألة النظام الدستوري بالبلاد. كما أن ارتباط الاستقلال بالحرية، واستحالة وجود الحرية دون استقلال يجد دلالته في عسافنة الزعيم السياسي عبدالخالق الطريس في يناير ١٩٤٦ لمسألة إعادة تكوين «حزب الإصلاح» ومطالبة السلطة الاستعمارية بالتعريض له بإصدار جريدة «الحرية». كل ذلك يبين أن الحرية السياسية كانت تعني أولاً الاستقلال، لكنها لا تقتصر فقط في مطلب **الاستقلال** بل هناك مطلب أساسي آخر هو مطلب الديمقراطية. إن علال الفاسي يرى أن هناك واقع لا يمكن التغاضي عنه أو تجاهله وهو تعايش قوتين، قوة التناحير بين الذين يؤمنون على التكتل بالهيكل السياسية الثالثة وتعبيد ماضي الدولة المغربية. وقوة الديمقراطيين الذين يحتكمون إلى قوة الإرادة العامة. لذلك فهو يدعو إلى توافق بين القوتين، وتحقيق توازن بينهما يشرف على إدارته رئيس الدولة. كما يتوجب تنظيم الهيئات التتابعية الممثلة لإرادة الشعب وفق مبادئ الديمقراطية الصحيحة. هذا يعارض المؤلف فرض نظام سياسي خاص أو دستور من المشاريع المغربية على الأمة المغربية<sup>١٣٢</sup>، لأن المطالبة بوضع دستور ليست جديدة في المغرب ولنا في حاجة إلى الاقتداء الحرفي في صياغة دستورية بالتأسسات القانونية والبنائية المغربية. لقد سبل لعلال الفاسي أن كشف التقاب من أصول مطالبية المثقفين المغاربة السطارتين عبد الحفيظ وعبد العزيز بوضع إصلاحات اقتصادية، سياسية وتعليمية، وتلورت مطالب بعضهم لتؤكد حاجتنا إلى دستور. وقد قدم علال الفاسي لتاريخ هذه الحركة الطليعية للمثقفين في رسالة خاصة عنوانها «حضرية» من الحركة الدستورية في المغرب قبل الحماية<sup>١٣٣</sup>.

يلج الفكر السلفي على أن شرط تأسيس نظام بولاني هو قيام ديمقراطية مغربية صحيحة. فهناك مواطن القوة والضعف المهيمة لنظريات السياسية والقانونية الحديثة الخاصة بالديمقراطية منذ تأسيس نظرية الفصل بين السلطات مع مونتسكيو ليحل في

العصر الراهن بنية الأنظمة النهائية المعاصرة التي تركز سلطة حزب الأغلبية، مما يعني أن هذه الحزبية المعاصرة الحاكمة بالأغلبية هي عصبية جديدة شبيهة بالعصبية القبلية لأن خلدون. هنا يؤكد القاضي ضرورة مراقبة التاجين لمثلهم. إن المؤلف وهو يناقش حالة الحرية السياسية المكونة في المرحلة الراهنة (الاستعمار) يضع لبنات وأسس الحريات السياسية في المستقبل، وي طرح مفاهيم الديمقراطية السياسية للمغرب المستقل، متمثلة في تأسيس نظام نيابي برلماني أولاً، وفي وجوب الاعتماد الحزبي تجنباً للفوضى والتطاولا المجتمع ثانياً، لقد تصور أن من أولويات العمل بالنسبة للأحزاب السياسية المغربية هي أن تعمل بمرونة وفي واقع التعمد، لأن تلك المرونة هي التي سمحت بمبسمها الحركة الوطنية في نشأتها وتطورها<sup>(١٢١)</sup>. إن الحرية السياسية عند خلال القاضي ذات مستويات ومطالب منها الأدنى والمستعمل، ومنها الأسفراشي والمستقبلي. وهذه المستويات والمطالب هي: ١ - مستوى حرية سياسية أتية لتمثل في مطلب الاستقلال. ٢ - مستوى حرية سياسية مستقبلية تتمثل في مطلب تأسيس الديمقراطية الدستورية البرلمانية. ٣ - مستوى حرية سياسية أتية ومستقبلية نحس إشاعة الديمقراطية الداخلية في التنظيمات الحزبية والحركة الوطنية، وهو مطلب الديمقراطية الداخلية في التنظيمات الحزبية وداخل الحركة الوطنية. المطلب الأول موجه لأحر الأشتعاري- والمطلب الثاني موجه للدولة المغربية في المستقبل، والمطلب الثالث موجه للذات الوطنية الحرة والثقافية.

الحرية السياسية ليست ضرورة عامة بالمجتمع السياسي وتنظيماته الأساسية من دولة، برلمان، أحزاب ونقابات، بل هي ضرورة عامة واجتماعية هي مقاصدها، لأن التفكير الديمقراطي هو الحل لتجاوز أنواع التفكير العتيق التي على الروابط الطوقية والعصبية والدموية، كما أن الحزب والثقافة والجمعية والمسجد هي المنظمات التي ستحل محل المنظمات العرقية والقبلية<sup>(١٢٢)</sup>. إن هذه التنظيمات هي التي تنظم مصالح الجماعة في العصر الحديث، فالتنظيم الثقافي المدافع عن الحرية وطيب الحياة، هو حركة دائمة التطور والمتابعة لروح العمل والتضامن. وتطور الحركة الثقافية بالمغرب هو ظهور طبيعي في مجتمعنا خاصة بعد ضغط الحضارة الاقتصادية والاجتماعية للاستعمار<sup>(١٢٣)</sup>. ومقاومة المعمرين لوجود الثقافة المغربية ذات التوجه الوطني، من هنا ضرورة الحركة الثقافية للدفاع عن المطالب الاجتماعية للثقافة العاملة، وللمسير مع الحركة الوطنية من أجل تحقيق القابة تقسمها: التحرير السياسي والاجتماعي للشعب المغربي<sup>(١٢٤)</sup>. إن مقربة الثقافة ليس هدفاً اجتماعياً طمحي، بل هو أيضاً هدف سياسي يخدم القضية الوطنية. وبغني للممارسة

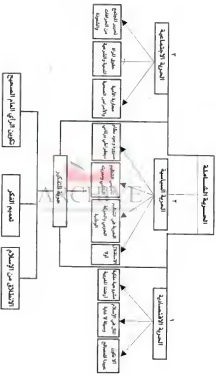


التضالعية من أجل الاستقلال. يؤكد حلال القاسمي في خلاصة مركزة وقصيدة: «إن قضية العمال القارية جزء لا يتجزأ من قضيتنا القومية. ولذلك يجب أن نمسكها ونكافح من أجل إنجاحها»<sup>(١٢٠)</sup>.

تتعدد مظاهر الحرية السياسية، كما تتداخل أبعادها التي يظهر فيها الجانب الثقافي واضحا كضرورة التفكير والتعبير، أو يظهر الجانب الاجتماعي والاقتصادي كتشجيع التنظيم النقابي، أو يظهر الجانب السياسي قويا كضرورة التشريع لنظام دستوري نياي فاعلته الديمقراطية الحقيقية، وهي مطالب ليست طوقية أو مستحقة، ذات أصل قصير، بل هي مطالب استراتيجية لعمال محالا أساسيا من مجالات الإصلاح الشامل، فإذا كان الاستقلال مطالبا مستمخلا ينص على جلاء المستعمر، فإن المطالب الأخرى موجهة للذات، لمجتمعنا بدولته ونظية السياسية، فهي مطالب تخص المستقبل السياسي حتى لا نضع في الارتحال والحلول العزلية والسطحية. مطالب تؤكد راعتها لأن حرية التفكير والرأي، ومبدأ الانتخاب، وتنظيم الجمعيات السياسية والقانونية تعتبر مكونات أساسية للحرية السياسية إذا استقلت الحرية السياسية، وإذا حضرت يجب أن تتألف على الديمقراطية المسيحية، وذلك ما أكد حلال القاسمي في «التقدم الذاتي»، وما يؤكد في مواضع أخرى<sup>(١٢١)</sup>.

### استنتاج

الحرية إن لم تكن قيمة تتساكن مع قيم أخرى أخلاقية واجتماعية وثقافية، بل كانت منطلقا ومنتهى الوجود الإنساني. وأعظم مسئلة هي تفكير رائد الفلسفة الغربية<sup>(١٢٢)</sup>، فحضورها حضور غير مشروط بقيمة أخرى، فكل فعاليات الإنسان من تفكير وفعل وإرادة، إلخ غايتها الأساسية هي الحرية، وكل المؤسسات الاجتماعية والتجارب التاريخية تحركت في مجال الحرية نليا لها، أو علما بتحقيقها، أو تجسدها في مؤسسات ونسائر. والحرية هي «التقدم الذاتي» كما هي في الإنتاج الفكري لحلال القاسمي، قيمة شمولية لا تقبل التقسيم، ولا يمكن أن تعجز في الحياة الطردية ولغوب في الحياة الجماعية أو المؤسسة الانتخابية. وإذا كان عبدالله المزوي يلاحظ أن كلمة الحرية هي أكثر الكلمات تداولاً في قاموس السياسي عند العرب في العصر الراهن حتى إن كلمات الاستقلال والديمقراطية والتنمية تستعمل مرادفة لها<sup>(١٢٣)</sup>، فإنه يمكننا أن نؤكد أن الفكر المغربي المعاصر عبر عن فهمه للحرية من خلال «التقدم الذاتي» في النصف الأول من القرن العشرين.



## القسم الثاني: مدخل إلى الإصلاح الاجتماعي عند علال الفاسي

ما هي الضامين العميقة لدعوة الإصلاح عند علال الفاسي؟ كيف تعمل الإصلاح؟ وهل يمكننا أن نستنتج أن «التفد الذاتي» حقق ما يطلبه صاحبه من تقديم برنامج مفصل، للحركة الوطنية والمستقبل القريب بعد الاستقلال؟ موضوعنا لا يتناول مفهوم الإصلاح من منظور المؤرخ، لأن عملا كهذا يتطلب التحري التاريخي في المرجعيات الواقعية التي اكتسبت فيما بينها لصياغة «التفد الذاتي»، كما يتطلب الدراسة الوثائقية لكل الوقائع الفاعلة في إنتاج هذا الكتاب الأساسي بالنسبة لعالل الفاسي أولا، وبالنسبة للحركة الوطنية ثانيا، وبالنسبة للمجتمع المستقبلي ثالثا. كما أن موضوع هذا الفصل لا يوثق بـ «موسولوجية» للثقافة، بل هو اقتراح مقارنة تحليلية للمشروع الإصلاحي، وتقييمك دلالاته، واستجلاء مضامينه لتרכيبه في مفهوم أساسي هو «الإصلاح الشامل».

في دراسة مفهوم الحرية في «التفد الذاتي» كان التشديد على أن الحرية ليست يوتوبيا أو شعارا، فهي كـ «جربة شاقة» لا يمكن أن تكون «اجتماعية، سياسية واقتصادية» لا تتحقق على مستوى الحرية الفردية فحسب، بل على مستوى الحرية العميقة للجماعة والشعب، وهي تتطلب توفر «حد أدنى» هو الحرية السياسية خاصة في مقابلها الملح: الاستقلال. وقد كان التأكيد أيضا على أن الحرية لا تطلق من تحرر هي التربة<sup>(1)</sup>، وهذا يعني أن تحقيق «الحرية الشاملة» رهين بتحقيق برنامج إصلاحي، وهذا ما يقترحه السياسي الوطني والمثقف الفاسي في الباب الرابع «الفكر الاجتماعي» الذي يشكل مدخلا لممارسة الممارسة الحرفية لحظوظهم الاجتماعية إن هم نفذوا هذا البرنامج<sup>(2)</sup>، وهو يدرك بوعي درامي درجة الانحطاط الحضاري، وما ينظر المجتمع من أمراض فتاكة يجعلها في ثلاثة أمراض كبرى هي: الأمية، الفقر، المرض المسهي. المرض الأول يكشف عن ضعف مرفوعة التنظيم بالبلاد رغم أن اللغة العربية هي لغة الدولة والإسلام، فالاستعمار يوظف لصلحته واقع التعدد اللغوي والثقافي الكون الهوي الوطنية المغربية لتكريس واقع التمزق والانحطار حتى يبعد بعض مكونات وعناصر المجتمع المغربي عن توظيف اللغة العربية كمركز قوي لبناء ثقافة وطنية تخلص الثقافة الاستعمارية<sup>(3)</sup>، أما المرض الثاني فهو مرض الفقر إذ بين الفاسي أن دخل الفوريون يقل بكثير عن دخل الحضريين رغم أن المسألة الفورية هي المسألة للأغلبية من مجموع سكان المغرب، وقد

ظلت كذلك إلى حدود الإحصاء الأخير لسنة ١٩٩٤. أما المرض الصحي كمرض ثالث فهو منتشر بشكل مهول حيث تصل نسبة الوفيات بين الأطفال إلى الثلث كما أن ٨% من الأسر المغربية تعرف زواج الأب بأربع زوجات و ٢٠% من الأسر تعرف زواج الأب بأكثر من امرأة<sup>١٣١</sup>. يترافق المؤلف وهو يقدم هذه العطايات الرقمية الخاصة بالوضع الاجتماعية للمغاربة بأنه لا يتوفر على إحصائيات دقيقة لأهميتها في اكتساب المعرفة الصحيحة بالجمع.

«كيف نفكر في المجتمع المغربي؟» سؤال مركزي في فكر خلال الفاسي لأنه يطرح سؤالاً كبيراً هو «ما العمل؟» وقد توخنا سابقاً عند نقد المؤلف لطرق تفكير المثقفين في مجتمعهم وثقته أيضاً للتحول السطحية التي لا تقترح الحلول الجذرية لمعضلاتنا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. كما حددنا الأولويات التي يطرحها وهي: ١ - التصحيح الاجتماعي اعتماداً على الأبحاث العلمية. ٢ - استئطام كل الوسائل والمؤسسات الاجتماعية المعنية لتكوين مجتمع مغربي صالح. ٣ - إعداد المال والرجال لتحقيق الإصلاح المنشود. وهو يشترط تحقيق كل هذه الوسائل والأولويات الترابية لتحقيق الإصلاح المقبل بإصلاح أساسي ذي طبيعة جذرية وهو الإصلاح الفكري والعقلي المتمثل في «إعداد الثورة الفكرية التي دعوتها» وأن التحرير الضمني من خرافات الماضي وإبطال الحاضر هي مستعدة العوامل على الإصلاح والكفاح من أجله<sup>١٣٢</sup>. إنه إصلاح منفي موضوعه نقد الخرافة والتواكيفية والجمهورية الاستشلاحية. وهنا يظهر تقاربه مع الإصلاح العقلي عند محمد عبده وثأره به، خاصة وأن فترة تأليف «النقد الذاتي» هي فترة اتصال الفاسي بالمثقفين المصريين والسياسيين العرب داخل الجامعة العربية. علاوة على تأثره بأفكار الإصلاحية المطلقة أثناء دراسته بالقرطوبس- من أين يبدأ الإصلاح إذن؟

لا يمكنه أن يبدأ إلا من التواتر الأساسية للمجتمع والخلية المحورية لنشأة أفراد، يبدأ من الأسرة فهي تحتاج إلى إصلاح لأنها «تتوق في أهميتها كل مظاهر الاجتماع كاللقدسة والمسجد والعمل والجماعة الدينية أو السياسية. ليس ذلك كله إلا امتداداً لعمل العائلة وتعزيزاً لجهودها»<sup>١٣٣</sup>. إنها تتوق في أهميتها كل المؤسسات الاجتماعية الأخرى. ولذا وجب صيانتها وتحقيق التوازن بداخلها، وتوفير الوسائل الضرورية لحماية أفرادها وضمان استقرارهم الذاتي والتنمسي. يحدد الفاسي الظواهر الاجتماعية السلبية التي تهدد الأسرة في توارثها وتؤدي إلى تفككها.

١ - ظاهرة البغاء كظاهرة تشكل خطراً كبيراً على العائلة، فالحجاب لن يمنع حياً هذه الظاهرة فهي لن تزول إلا بتوافق عوامل رئيسية تتمثل في العامل الأخلاقي المتمثلة في التربية العامة للمجتمع وتشبائه بشكل خاص، والعامل الاقتصادي، وذلك بتوفير الاستقرار المادي للمرأة التي ليست لها إمكانيات مالية لتعول نفسها وأبنائها فتضطر إلى السقوط في الهوة السحيقة للدمار، وعامل قانوني يقوم على تحريم البغاء وإظهار عامل اجتماعي يتركز في تشجيع الزواج المبكر<sup>(١٩)</sup>.

٢ - ظاهرة اضطهاد المرأة<sup>(٢٠)</sup> التي تعرف وضعياً متدنياً بفقدانها لكرامتها خاصة في المناطق التي يسودها العرف، مناطق التنظيمات القبلية، إصلاح الأسرة لا يكون إلا بإصلاح أوضاع المرأة، فلا يجب أن نهضم حقوقها، ولا أن نرضخ على الزواج بمن يريده الوصي أو الولي ولا نرغب فيه، فالمغاية من الزواج تقوية عاطفة الحب وتقديم التضامن والتكافل والإخلاص.

٣ - ظاهرة تعدد الزوجات التي تؤثر سلباً على استقرار الأسرة المغربية فيحرم الأب بعض أبنائه من الآث أو ينمطهم حقهم في العاطفة الأبوية، فربما ضلال الفاسي في مكونات البنية الاجتماعية المغربية فليستج أن تعدد الزوجات تنهجه تلك الأسوة، فقرر أن المصلحة الاجتماعية انطلاقاً من الليبرالية الإسلامية تقضي بمنع التعدد في الزوجات، إنني أقصر الرأي بكامل الأمثلة النفسية (...) تطبيق مبدأ الإصلاح الإسلامي بمنع التعدد مطلقاً في هذا العصر إقامة العدل وتقدير المرأة، وحماية للإسلام<sup>(٢١)</sup>. لا حاجة لتأكيد ما يميز هذا النقد من جرأة وما يجعل الطلب واضحاً تكريماً للمرأة والإنسان وخدمة للمجتمع، لأن النص الديني جاء ليعظم الإنسان وينظم مصالحه الدنيوية فضلاً عن شؤونه القلبية والروحية.

٤ - ظاهرة الطلاق المهددة لتماسك العائلة: الإسلام من أكثر الديانات حماية للمرأة من عبث المحاكم والأزواج، وهو لا يترك فهوة تبيح للزوجين أن يفترقا دون تطبيق لأن في ذلك فتح المجال للفساد وضياع الرابطة الزوجية، إن إصلاح العائلة المغربية لن يتحسد إلا إذا تم إصلاح القوانين والأعراف المطبقة في البلاد، وعلى وجه الخصوص تحرير البلاد من سيطرة الأعراف الجاهلية في بعض المناطق التي تبيح للمرأة مغادرة بيت الزوجية<sup>(٢٢)</sup>.

٥ - ظاهرة الإدمان على المسكرات والمخدرات كافة اجتماعية خطيرة تؤدي إلى تفكك الروابط الاجتماعية والأسرية وتصل إلى حد الطلاق، بين المؤلف في هذا السياق خطر

الإيمان على الخمر والمخدرات: فكانت التماسك بين فئات المجتمع وذلك بتشجيع من المستعمر، فقدم مثال تشجيع الفرنسيين والإنجليز للحنود الأفارقة بإفريقيا الاستوائية على أن يتناولوا قسطاً من الكيف المسمى «البانجي» حتى يدمن الحفدي ويضمهر يوم عودته إلى قريته، وهو مثال يستقيه من تجربته الطويلة بالقوى بإفريقيا الاستوائية - إن تشجيع زراعة الأعناب وتجارة الخمر من طرف السلطة الاستعمارية يدخل في مخطط استعماري هدفه الاستغلال الاقتصادي بمراعاة مصالح للعمريين. وهدفه أيضاً تفكيك الهوية الثقافية الوطنية، ونشيطية فيها الثقافية والدينية. إن سلامة الأسرة لا تكون إلا في سلامة أخلاق أعضائها. يذكر المؤلف بمنازلة في إطار الحركة الوطنية «ولقد كونا في عهد محسى (لجنة التقويم التلقيني) من شباب القرويين والمدارس، فكان لمجهودها الذي لم يدم إلا بضعة أشهر أثر محسوس (...)». أما علمائنا ورجال الوعد منا، فأمرو الأمة معهم إلى الله. إنهم لا يتكلمون عن هذه المفكرات إلا عرضاً<sup>١٣٦</sup>. ينتقد الفاسي للتكلمين الذين لا يؤمنون وخطبتهم الأساسية هي تربية المجتمع بوجه عام، وتربية الشبيبة بوجه خاص.

خلال الفاسي مثقف له جرات نقد المجتمع وتقدم العلماء - الفقهاء، وله جرأة تحريم الزواج بالكثير من امراء إذا كانوا يمسو بسلامة الأسرة ونواحيها. وهو من زاوية تكوينه الفقهى يعمل بعيداً الاحياء من أجل مصلحة الجماعة لأن الفقه الإسلامي كما يقول في كتابه «مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي» «يهتج عن إقامة العدل والإنصاف عن طريق السعادة الفكرية والاجتماعية والرغبة في الثواب والخوف من العقاب في الدارين». وهذه الناحية هي التي يختلف فيها الفقه الإسلامي عن الفقه الغربي فالفقه الإسلامي نظام روحي ومدني معا (...)»<sup>١٣٧</sup>. الفقه الإسلامي فقه مدني لأنه ينظم الشؤون المدنية والسياسية والاقتصادية للمجتمع وتنظيماته الخاصة، وهو فقه روحي لأن أساسه عقائدي ومنطلقه ديني، فالشريعة الإسلامية لم تتأثر بالتشريعات الأخرى كالتشريع الروماني، ولم تستمد أصولها وأحكامها من قوانين أخرى<sup>١٣٨</sup>، ولذلك فهي أفضل القوانين لأن باستطاعة المسلمين العودة إليها باعتبارها قانوناً له أصل إلهي. وتمثل امتدادها على المصرية والحداثة أيضاً. إذ لا تناقض لدى السلم بين أن يعتنكم للشريعة وأن يأخذ بما هو عصري. تشكل هذه الفكرة محور أطروحته في دفاعه عن الشريعة الإسلامية<sup>١٣٩</sup>، وهي أطروحة لن نتناولها بالتفصيل التقني لإظهار جوانب محدوديتها والمفارقة بينها وبين القوانين الوضعية<sup>١٤٠</sup>، لأن موضوعنا لا يتعلق بدراسة

شخصية خلال القاسي الفقيه. بل هو يتصل بدراسة هذه الشخصية في أطروحتها الإصلاحيّة. فبدور الدراسة هنا إبراز شخصية الفقيه في نقد التصورات الفقهية التي قد تصبح قوانين ثابتة وتجاوزها حتى يتحقق إصلاح المجتمع بإصلاح الأسرة.

يقدم القاسي الضرورات العملية والمقترحات المأجلة التي لا بد من تنفيذها لإصلاح الأسرة المغربية وهي:

١ - صيانة حقوق المرأة وتمتعها بكامل التكتسيات المدنية. وعدم منعها من أداء واجبها وتمتعها بالهبات. ومعالجة كل تضيق على حريتها الشخصية قد يصل إلى حد طردها من المساجد بدعوى الاختلاط المريب<sup>(٣٧)</sup>.

٢ - حماية العائلة المغربية من التفكك. ومن البؤس والقرص. والحد من الهجرة القروية نحو المدن. وذلك بتحصين حالة الفلاح المغربي. ونشر التعليم. وتحمل الدولة المسؤولية الكاملة في تعجيل هذه المآلات<sup>(٣٨)</sup>.

٣ - دور البيت الصغير والوالدين في تربية الأطفال وتعليمهم احترام الوقت وعدم التسكّل. وإحساس الوالدين بمسؤوليتهم تجاه الأطفال قبل الولادة وأنماها وبعدها. ورعايته الرعاية الصحية والأخلاقية بخلقه القذافي. وفوز النبوة الأساسي في مساعدة الأسرة دور كبير في توفير الجانب المادي كدور الحضانة ورياض الأطفال<sup>(٣٩)</sup>.

٤ - العناية باليتامى والفقراء وأبناء السبيل. وضرورة تأسيس ملاجئ ومدارس كافية لاستقبال هذه الفئة من الأطفال المحرومين عوضا عن الاستئان عليهم بالصدقة الاختيارية. وهنا يظهر دور الدولة ومسؤولية الأوقاف والهيئات المعنية<sup>(٤٠)</sup>.

٥ - الاعتماد بتكثير النسل لأن السكان المغربية لا يتجاوز عددهم ١٦ مليون نسمة. في حين أن منطقة النفوذ الفرنسي بلغتها ٥ ملايين من الخلاطين. بينما الجالية الفرنسية أكثر نسلا. إن القضية هنا يجب أن نؤكد، ببرنامج إنشائي عمراي، يتمثل في: تصنيع البلاد - حماية العمال - تشجيع الاستقرار في البادية لأن النسل مرتبط فيها. إن هذا الإلحاح على مضاعفة النسل والإكثار من النمو الديموغرافي يجد تفسيره في مرحلة الأربعينيات حيث يلعب التنفوق الديموغرافي دورا فعالا في معركة التحرر والاستقلال. وهذا ما يتأكد اليوم أيضا حين تحاول الدولة الصهيونية الإكثار من اليهود بترحيلهم من إفريقيا وروسيا لإعطاء دفع جديد للصراع في منطقة الشرق الأوسط. وفرض الأمر الواقع على العرب. خاصة ولأنها تمثل أقلية عديدة وهذه الأقلية العديدة غير منحايسة ثقافيا، سياسيا ولغويا. لهذه الفكرة عناصر راعتها لأن تحديد النسل لا يعد دائما خطة

إيجابية خاصة حين يكون للتفوق الديموغرافي الدور الوازن في علاقات الهيمنة والسيادة. تلك هي المقترحات المطروحة لإصلاح المجتمع حتى يقع تجاوز الطواغر السلبية. والذي لا يتوقف عند حدود إصلاح العائلة. بل لا بد من إصلاح مؤسسات اجتماعية وثقافية أخرى لها دورها في تربية الفرد. وقد يكون دورها محددا بعد السنوات الأولى التي كان الدور الفاعل فيها للأسرة. الإصلاح هنا هو إصلاح التعليم.

أسئلة بسيطة وواضحة ومباشرة. يطرحها الكل. وتختلف الأجوبة بصعدها. أسئلة يطرحها المؤلف دون مداراة أو تناس: ما هي أغراض التربية؟ هل هي التعليمية؟ كسب الرزق؟ العلم ذاته؟ أم لتهذيب الأخلاق؟ فيفترض أنه لو كان هدف التربية هو كسب الرزق لكنا أناسا قاندين على الكسب فتقضي بذلك على كل القيم الثمينة لدى الأفراد وفي المجتمع. الطلبة في هذه الحالة سيتوجهون نحو الصناعات البسيطة التي تحصل الربح الفالي السريع. ويتعمدون من العلوم الصعبة. إن مطلب العلم لأجل العلم مقصد شريف، لكنه غير كاف لتحقيق التربية. يبي الفاسي جيدا ضرورة الجمع بين المنفعة العملية من التربية والمنفعة النظرية (الإنشائية). لتحقيق أغراض التربية لا بد من العناية بالصحة البدنية وتكوين الجسم. وتعليم اللامية الفلق والقرآن والجساب. وأيضا تعليمهم الكون الصناعية والزراعية. وإعطاء الأولوية لتعليم كسر حرد الكتب والخلق والمطالعة. إن التربية تستطيع أن تفعل الأعاجيب. يقول المؤلف: إن لها غاية سامية هي كمال الحرية. إنه فهم يدرك الأبعاد الخلقية للتربية. ويستحضر أغراضها المتنوعة المادية منها (الرزق) والتنشئية والأخلاقية<sup>(١)</sup>. ولعل نفس الأسئلة والهموم تطرح اليوم بالنسبة لمؤسسة التعليم بالغرب حيث يتأكد التساؤل عن وظائفها ومردوداتها ومكانها. التربية سببورة من التشنة الطويلة. ومؤسساتنا التعليمية الحالية (زمن الاستعمار) غير مؤهلة لتربية الأفراد وجماعتهم من الانحراء. لذلك فلا بد من إصلاح التعليم. ما هي المقترحات والمطالب المطروحة؟

#### • لغة التعليم

التعليم ممارسة تربوية. نفسية. اجتماعية. وفواصلية تتحقق من خلال اللغة. وإذا كان التعليم يمدني أزمة داخلية فلا بد من فحص قنوات الخطاب داخل فاعليه الأساسيين أي التفكير في نجاعة لغة التدريس. والتواصل بين المعلم والمتعلم. في العهد الاستعماري كان التعليم يعرف تعددا في لغات التدريس. وهذا التعدد كان أساس التعدد الثقافي الذي



كان عاصلاً داخلياً في بناء الذات الوطنية قبل الدخول الاستعماري، وأصبح فيما بعد عامل تشكيل، وعدم لهذه الذات الوطنية. كانت المدارس بالغرب متعددة، فهناك المدارس الفرنسية العربية لأبناء المسلمين، والمدارس الفرنسية العربية لبنات المسلمين، والمدارس الإسرائيلية الخاصة باليهود المغاربة، والمدارس الفرنسية البربرية، والمدارس الهندية، والمدارس الحضرية... إلخ<sup>(١٢١)</sup>. وهذا التعدد يجرى وحدة التعليم بالغرب لأن ما يهم ليس مواد التدريس بل لغة التدريس، حيث إن لغة التعليم ليست واحدة، ولا نجد حضوراً واضحاً للغة العربية إلا في المدارس القرآنية ومدارس التعليم الأصيل. إن هذا التعدد في لغات التدريس معناه فتح المجال للتفكير بطرق متعددة، وترسيخ الاستيعاب الثقافي والفكري، وتشويه مفومات الهوية الثقافية والجماعية، «إن الأمة التي تتعلم كلها بلغة غير لغتها لا يمكن أن تفكر إلا بفكر أجنبي»<sup>(١٢٢)</sup>. يبين هذا الحكم أن نظرة المؤلف للنقل التعليم هي عهد السيطرة الاستعمارية ليست نظرة جزئية، بل هي نظرة كلية وصحيحة تكشف عن المقاصد الحقيقية لسياسة التعليم التي ترسخ الهيمنة الثقافية للمستعمر، وتعيد توزيع السلطة الاجتماعية خارجة أبناء المغاربة من التعليم العالي، وتغذي المشاريع الاقتصادية الفئة المتعلمين بإعداد أي عامل متخرج من مدارس قروية أو حضرية ابتدائية. وقد عبر مدير التعليم الثوري السيد «هاردي» عن هذه الفكرة بوضوح في خطاب له يؤكد في تجمع للمعارضين للذين سنة ١٩٦٠ بأنه: «يجب إخضاع النفوس بعد أن تم إخضاع الأبدان»<sup>(١٢٣)</sup>. فعلى المؤسسات التعليمية أن تستكمل مهمة «التهدئة» التي نفذتها المؤسسة العسكرية بحرب ضد المغاربة الرافضين للوجود الاستعماري.

استوعبت الحركة الوطنية الأهداف الحقيقية للمخطط الاستعماري في مجال التعليم، وعملت على مقاومة تأثيراته الأيديولوجية والتنموية منذ إعلان الظهير البربري سنة ١٩٢٠، بل إنها جندت إصلاح التعليم في مقدمة برنامج الإصلاحات المغربية لسنة ١٩٢١، وقد عمق حزب الاستقلال هذا التوجه الوطني فأنشأ لجنة مركزية للتعليم تابعة للجنة التنفيذية سهرت على تأسيس زهاء ١٠٠ مدرسة وطنية، وإرسال مئات طلابية للدراسة بالخارج، وترسيخ العلاقات الثقافية مع المشرق العربي<sup>(١٢٤)</sup>. إنها عناصر من خطة ثقافية نهضتها الحركة الوطنية لمقاومة الآثار السلبية لمحاولات استتبات عقلية ثقافية تأتمر بقيم الغرب، وترتفع بمعايير ثقافة المستعمر. وقد بين باحثون ومفكرون مغاربة أروخوا للمسار التاريخي للحركة الوطنية أن هذه الحركة أولت إصلاح التعليم الديني وخاصة بالقرويين أولوية استراتيجية ليكون تعليمها عسكراً، لأن إدارة الحماية

كانت تعارض هذا الإصلاح، «الفرنسيين» هي بؤرة لتشتت وتكوين مثقفين وسياسيين وطنيين<sup>(١٢)</sup>. وهي بؤرة تطور الإصلاحية السلفية التي كانت للتظاهرة الفكرية المناهضة للوجود الاستعماري منذ القرن التاسع عشر. توحيد لغة التعليم هدف وطني وقومي يجب أن نسعى إليه جميعا، وهو هدف يبرز خصوصية هويتنا، ويوجد ثقافتنا الوطنية.

#### • دينية التعليم

توحيد لغة التعليم هدف لن يتحقق إذا لم يستند مبدأ آخر ويقف عليه هدف ثان هو دينية التعليم، فالغرب بلد إسلامي، ومع ذلك يحرم أبناءه من معرفة الأسس الدينية لحضارتهم وثقافتهم. فمنهم من ثقافة الإسلام هو محرمان لهم من أسس معاني النفس، وأوسع بنيات العقل، وأصبح ميادين الحرية<sup>(١٣)</sup>. هل يمكننا أن نوافق هلال الفاسي في تأكيد هذا الطلب وتثبيته به بعد مضي نصف قرن، ووجود تطور علمي، ثقافي وتقني، يفصل التعليم عن كل توجيه ديني؟ ثمة مرجعيات تحكمت هي صياغة هذا الطلب وهي مرجعيات ثلاث: ١- مرجعية الأيديولوجية الوطنية، ٢- مرجعية واقعية، ٣- مرجعية نظرية.

المرجعية الأيديولوجية الوطنية: وهي المرجعية نفسها التي وجهت الطلب الوطني لغة التدريس من خلال تقديم عرضة المطالبة بالاستقلال، إذ كانت الهزاتية المخصصة لتعليم أبناء المغاربة المسلمين جد هزلة لتراوح بين ٣٠، ٢٠ و ٨٠٪ من مجموع الهزاتية العامة<sup>(١٤)</sup>. وكان التعليم الديني الإسلامي شبه منعدم لا يوجد (إلا بالاسم، وبعد هذا التاريخ ستخصص ١٠ ساعات لتدريس المواد الإسلامية - بعدما كانت معنوية - مقابل ٣٠ ساعة لغة الفرنسية والمواد المدروسة بها<sup>(١٥)</sup>. تظهر هذه المعطيات خلفية التصور الأيديولوجي الاستعماري الذي بثت الحضور المطلق للغة الفرنسية، وتاريخ فرنسا وجغرافيتها في مقابل تهيمش الثقافة الإسلامية، ولذا كان دور الحركة الوطنية إعطاء التعليم بالغرب بعدا ثقافيا إسلاميا، من هنا يكون التأكيد على «دينية التعليم».

المرجعية الواقعية: يقارن الفاسي بين التعليم في الغرب في العهد الاستعماري والتعليم في الغرب مستندا إلى الغرب مثال هو فرنسا، هيبين الأصول التاريخية للثوار اللاديني المصلاني للتعليم بفرنسا، ويظهر كيف يحارب الدين داخل المؤسسات التعليمية الفرنسية ميوزا أخذ فرنسا من النهج البريطاني الذي يعمل بعدا الحياء المدرسي عن طريق نهج أسلوب لا ديني، ويظهر أن نتائج الصراع بين الاتجاه الديني والاتجاه المصلاني

الذي يدعو إلى الاحتفاظ بالدراسة الجمهورية انتهت بالعودة إلى المبدأ الديني في التعليم لتأكيد الهوية الوطنية والدفاع عن الثقافة الفرنسية. فكيف إذن تؤكد فرنسا ضمها بعد تجربة قرون على المبدأ الديني لنظام تعليمها، وتحاول أن تقوض الأسس الدينية لنظامنا التعليمي إن الفكرة التي يطرحها الفاسي نحسبها متجددة وكأنها صيحت لتؤطر أزمة الحجاب، هي مؤسسات التعليم الفرنسية، والتي تعبر عن تفاضل بين الحريات الفردية والحريات الجماعية يؤدي بالدولة إلى تجاوز مسؤوليتها في التعليم الشأن المدني داخل المدرسة وإلى توجيه الشأن الفردي الخاص بمستوى الدين والروح.

- المرجعية النظرية. وهي مرجعية الإصلاحية السلفية ذات الجذور الفكرية منذ الألفاني وعدد. مبدأ دينية التعليم بأخذ مشروعيتها من منظومة الفكر السلفي التي دعا رولندا إلى إصلاح التعليم في الاتجاه الديني بإصلاح مؤسساته القديمة أولاً كالأزهر بمصر والقرويين بالمغرب، والأخذ بنتائج العلوم والتقنيات الحديثة، الدفاع عن الجوهر الديني لمؤسسات التعليم والنوعية هو وسيلة الرد على الهجوم الثقافي والأيديولوجي للمغرب. إن لغة التعليم ومواد التدريس ومطاميرته هي أهم ما يوجه المتعلمين ويكون الأبناء، ولذا فالتعليم يجب ألا يكون وطنياً في ذاته أولاً وإنما في مضمونه التوجيهي ثانياً. لا يقتصر المؤلف على هذين المبدأين لإصلاح التعليم، بل يطرح مطالب أخرى أساسية.

### • إجبارية التعليم

عمل الاستعمار على الإبقاء على واقع أمية مئات عريقة من الشعب المغربي. لأن ارتفاع عدد المتعلمين يعني تطور الوعي المدني الوطني والسياسي، كوعي يضع الاستقلال مطلباً ملجأ وغاية لا محيد عنها، فتحقيق إجبارية التعليم اقتراح ارتبط بمطالب الحركة الوطنية لأن تعلم الشباب خاصة بالمدن هو خلية تشكل الوعي الوطني. وقد حاول الاستعمار ألا يدخل إلى المدارس سوى ١٥٠ ألف طفل في سن الدراسة من بين مليونين ونصف من الأطفال الذين هم في سن الدراسة<sup>(١٧)</sup>. وهو معطى إحصائي تقريبي لعدم توفر المؤلف على المعطيات الإحصائية الحقيقية التي ظلت هي حيلة سلطات الحماية، فأعداد التلاميذ الذين يلجون المدارس حتى في السنوات الأولى للاستقلال، في مرحلة التدفق الكمي للتلاميذ نحو المدرسة المغربية لن تبلغ ذلك المعطى الإحصائي الذي يقدمه المؤلف<sup>(١٨)</sup> إجبارية التعليم مبدأ مقدس وهو أصل تفوق المدرسة الحديثة على المؤسسة

الدينية التكميلية للثقافة، والعلم مقدس يرتفع إلى مستوى الفريضة في الإسلام (طلب العلم فريضة على كل مسلم) (حديث نبوي شريف)، و(علموا أولادكم فقد خلقوا لحبل غير حبلكم) (حديث نبوي)، كانت خطة الحركة الاستعمارية هي فرض «سياسة التجهيل»، وكانت خطة الحركة الوطنية منذ الثلاثينيات، ومع تقديم «مطالب الشعب المغربي» سنة ١٩٢١ هي فرض «تعميم التعليم»، التعليم هو حق مقدس، وهو «قيمة حياة نو موت لأن كل ما نريده للأمة من رضاوية وأمن وحرية لا يمكن أن يتم إلا إذا أعدته لنفسها بنفسها»<sup>١٣٠</sup>، التعليم إذن ضروري، فهو أصل الرضاوية والحرية، لكن ماذا نعلم للأجيال الناشئة؟

#### • مواد التعليم

يشير علال الفاسي إلى أن اغراض التعليم لم تتعلق بالشرق العربي الذي سبق المغرب العربي في ميقاتاته الإصلاحية لأن الشبان يفضل لغات أخرى على اللغة العربية، فلما بالنّا نحن بالمغرب العربي، فيجب بأن ذلك يرجع إلى انقراض الموجود في الكتب كعامل أساسي، ويمكننا أن نشير إلى عوامل أخرى كالعامل التاريخي الذي تجلى في محاولات «تحويله البعدي العولمة» وتحويله لغتنا العربية داخل الكيان التركي، والعامل السياسي المرتبط بنشأة الدولة المصرية الحديثة التي تشيئ المرافق العامة وتتكلف بتسيير المؤسسات العمومية، والدولة العربية ليست دولة حديثة بلقضى الحقيقي للكلمة، ولم تقدم مشروعا متكاملًا للمجتمع، أما العامل الثقافي فيتمثل في الابتكار العلمي والفني الذي ينتقل إلى مواد التدريس بالمدرسة، والذي يجعلها مواكبة لتطور العلوم في الغرب لأن العلم أين بيئته، أما المدرسة عندنا فهي محاصرة بسياج الأمية وتأخر العلم مما يجعل مبروريتها لا تتجاوز مستوى محو الأمية، كل هذه العوامل تساهم في نظرتنا في النقص النوعي في مواد التعليم اليوم والأمس.

يعود الفاسي في سياق مناقشته للمواد الواجب تدريسها إلى تقارير المؤتمر الثقافي الأول للجامعة العربية، والتي أوصت بعدم إغفال مبدأ الاستقلال كحق طبيعي لجميع الشعوب وهو مبدأ موجه لممارسة هذا الفكر، سياسيا وثقافيا، وأيضاً مبدأ الديمقراطية الذي ينعين على الأنظمة العربية نهجه، خاصة الأنظمة الحديثة العهد بالاستقلال لأن النظام الديمقراطي الصحيح هو أحسن الأنظمة لضمان الحرية والعدالة والمساواة<sup>١٣١</sup>، يتأكد بوضوح الربط العضوي الذي يتيحه المؤلف بين إصلاح

التعليم كضامنة للإصلاح الحقيقي والاستقلال كمنطلق نحو الحرية الشاملة. لأن الاستقلال ليس منطلقاً لحل كل مشاكل المجتمع العربي (ضمن توصيات المؤتمر الثقافي الأول للجامعة العربية). ومن هنا يظهر أن المدرسة الغربية التي عليها ألا تغفل لتدريس مواد التربية الوطنية يجب أن تكون قائمة على الديمقراطية والحرية.

### • مناهج التعليم

لا يقصد خلال التناسي بمناهج التعليم الأساليب والطرق التربوية هي التدريس، فهو لا يتناول الموضوع من زاوية نظر عالم التربية، بل من زاوية نظر المصلح والمثقف والسياسي الوطني. وتذكره هي مناهج التعليم هو تفكير في أشكال وأنواع المدرسة «الغربية». هناك نمود هي أنواع التعليم: تعليم إسلامي، وتعليم عربي، وتعليم أوروبي، وتعليم إسرائيلي. وهذا النمود يعمل خطورة لأن «الخطر ما يندس البرامج التعليمية في بلادنا هو هذا التمزق الذي تنقسم إليه السياسة قسداً». وهذه المدارس التي تخصص لأبناء الأعيان، أو التي تهيأ لأبناء «النفوذ»<sup>(34)</sup>. السياسة كموضوع للنقد في هذا السياق هي السياسة الاستعمارية في مجال التعليم التي تبقى على أمة أغلب أبناء المنارة، وتحاول إرضاء فئة قليلة ومحدودة من الأعيان باحتواء الثقافي لأبنائهم، وإخفاء المدارس الأوروبية وذلك لتكريس التمايز الاجتماعي بين المنارة بعد محاولتها خلق تمايز عرقي - لغوي - ثقافي بين العناصر العربية والأمازيغية بإصدار «الطيفر البربري» الذي ارتبط في نتائجه العملية بإنشاء المدارس البربرية.

تهدف مناهج التعليم الاستعماري إدخال القيم الثقافية الغربية للمجتمع الفرنسي إلى بيئة الثقافة وعالمنا الرمزي، فيكون التدريس الإجمالي لتاريخ وجغرافية فرنسا مقابل إعمال تاريخنا الوطني والقومي، لأنه ينتقن التخطيط الاستعماري في مجال التعليم والثقافة الذي يهدف إلى تعريف الثقمة الغربية بتاريخ فرنسا ونسب تاريخ بلادنا وأن يعرف جغرافية فرنسا التي تدخل بلدان المغرب ضمن حدودها السياسية والشرعية لتصبح الحدود المصطنعة بين بلدان العالم العربي وأغلباً نفسها ومادية، وتصبح بعض بلدانه (الجزائر) جزءاً لا يتصلح من الكل الفرنسي.

### • مهنة التعليم

وطنية التعليم وتوجيهه الديني وتدريبه مواد وبرامج ذات بعد ثقافي قومي

وإسلامي وتوحيد الدراسة للفرعية كلها مطالب مهمة، لكنها لن تتعلق من ظناء ذاتها، حتى لو توطدت الإرادة السياسية لإصلاح التعليم، لأن الذي ينفذ برامج ومناهج التعليم بشكل فعلي هم رجاله، ولذلك فالحناية بضنة المدرسين أساسية لإصلاح التعليم وإصلاح المجتمع. تكوين العلم وإعداده مسؤولية واجبة لأن العلم مصنوع وليس مطبوعاً، فلهذه لها دورها في التدريس، لكن الممارسة التربوية - التعليمية التي يستلهم الأسس الحديثة للتربية تدعو إلى تكوين العلم. هي تصور سابقة كانت العائلة تعلم الأبناء وظائف عديدة كالزراعة والرعي والحرفة اليدوية ورعاية البيت بالنسبة للبنات. أما بعد توجه الوالدين إلى العمل، فقد عهد لرجال التعليم بتربية الأبناء. وهذا يظهر الدور المهم لضنة رجال التعليم التي تتحمل مسؤوليات جسيمة، وهو دور لن ينجح إلا إذا تم تشجيع المعلم التشجيع المادي بتحسين وضعيته الاجتماعية، فهو الدعامة الأساسية لخلق مدرسة جديدة تثير العقل. وتعمل من أجل التحرر والاستقلال<sup>(٣٦)</sup>. إلى الاهتمام الكبير الذي يوليه الفاسي للمعلم نابع من اعتبار أخلاقي لأنه جو الذي يرمي الإجهال. ونابع من اعتبار وطني لأن رجال التعليم والصفاء طائفة طاقويين كانوا شركاء في الفكر الوطني وصياغة الأيديولوجية الوطنية، ونابع أيضاً من اعتبار تاريخي وواقعي تمثل في الرقابة التي شدها المستعمرو على المدرسين بدعوى أنهم يفسدون الأحتاد في الأبناء عند وجوده ومخططاته. القطاية بإصلاح التعليم. وتؤكد مبادئه الوطنية والدينية والديمقراطية. لا تعني العلم بنظام تعليمي لا يكون إلا الأتباء والمهندسين، والنخب الإدارية والثقافية. فالبلاء تحتاج إلى صناع وخريجين. وهذا يظهر أهمية التعليم للفني.

#### • التعليم الفني

البلاء في حاجة إلى البنائين والحدادين مثل حاجتها إلى الأطباء والمحاسبين والأدباء. وهذا لا يعني أن يكون الأطباء والمحاسبون من أبناء الأصهار وأن يكون الحدادون والنجارون من أبناء الفقراء. بل يجب أن يتوجه تلاميذ المدارس الابتدائية والإعدادية نحو التعليم الفني حسب اختيارهم. وبعد فحص واختبار مجربين من كل اعتبار غير دراسي<sup>(٣٧)</sup>. إن اختيار التعليم الفني يجب أن يتم حسب ميول التلاميذ، لكن إختياره مسألة ضرورية. فتكوين مدارس النجارة والصناعة والزراعة أصبح حاجة ملحة لأن القبيلة التي كانت تقدم للفرد والعائلة كل وسائل الاكتفاء الذاتي هي نموذج مثالي. هل

هذه دعوة ماضوية عند المؤلف مشدودة إلى تقاليد المصلح، بعيدة عن فهم مكتسبات العصر الحديث وما أدرك إليه من تفكير، للبلديات الاجتماعية ونفسيه في الأنماط الاستهلاكية والمعيشية؟ إنها دعوة ماضوية تمارق الحنين السلفي إذا لم نقرأها في سياقها التاريخي، فعين ينسب الفاسي بالزامية التعليم المهني لذلك، لتفديد الأطروحة الاستعمارية التي تحدثت عن التعليم المهني كقطاع أيديولوجي، كيف ذلك؟

يبين أن السياسة الاستعمارية في مجال التعليم منطلت من الأهداف: ١- الإبقاء على أمة المغاربة. ٢- خلق تمايز طبقي بين أبناء المغاربة وتكوين نخبة تابعة للاستعمار. ٣- تكريس تمايز عرقي بين العرب والبربر، وتذكيت تماسك مجموعات الهوية الثقافية الوطنية. وحين يطرح السؤال على المسؤولين من المعمرين المراقبين لشؤون التعليم بالمغرب: أين هم حملة الشهادات العليا؟ يكون الجواب: إنا لا نريد أن نطرح الفاطنين بل الممرسين والعرفيين. إنا نبيع تعليمنا منها. يطرح الفاسي السؤال بوضوح وجرأة: أين هو هذا التعليم المهني بعد أربعين سنة؟ إن الجواب بجده في التبرير الذي يقدمه الجنرال جوان في مؤتمر التسليم لحكومات شمال إفريقيا (مؤتمر تسهر عليه القولة الفرنسية الاستعمارية) بعدم إحمال الصناعات الكبرى إلى بلدان المغرب العربي، والاحتياط من ظهور صناعات خريبة إذا ما تكونت يد عاملة متخصصة<sup>١٢</sup>. يكلف هذا التبرير الأيديولوجي والدعائي عن فراغ الخطاب الاستعماري حول أهمية التعليم المهني كمبرر لوضع عراقيل أمام فتح المجال لأبناء المغاربة للدراسة والتحصيل العلمي. والنتيجة أن حصيلة السياسة الاستعمارية في مجال التعليم لم تحقق حتى شعارها الأيديولوجي التبريري: أهمية التعليم المهني. السياسة الاستعمارية في ميدان التعليم سياسة توفيقية - تقنيية، حاولت تحقيق هدفين لا يلتقيان على أرضية الواقع، تكوين يد عاملة ذات الخبرة اليدوية البسيطة وتكون مستعدة لخدمة البورجوازية الكولونيالية في القطاعات الاقتصادية الحيوية بالمغرب كالفلاحة والصناعات المعدنية من جهة أولى، واستثمار التعليم كأداة لترسيخ الامبريالية الثقافية التي تعمد الامبريالية الاقتصادية والسياسية<sup>١٣</sup> من جهة ثانية.

كانت خطة السلطات التعليمية متشائمة مع خطة السلطات السياسية لأن التعليم نسق فوقي من النسق المجتمعي الكلي، وكما كانت السلطة السياسية تحاول فرض التهديد، بالطرق السياسية والاحتوائية بعد أن فرضتها في مناطق مغربية بوسائل عسكرية، كذلك فعلت السلطات «البيروقراطية والثقافية» تحاول نهج سياسة «احتوائية

تدمج المغربية في النسق الثقافي الفرنسي (وتلك هي غاوية التعليم الفرنسي)، وتبني سياسة «توافقية» أيضا تبحث عن توازن بين المصالح الاقتصادية للبرجوازية الكولونيالية والتقاليد الاجتماعية والثقافية للشعوب المحلية. وهذه السياسة «التوافقية» الإنجليزية النشأة والتطبيق<sup>١٠١</sup>، لذلك فشلت السياسة الاستعمارية الفرنسية في ميدان التعليم. لكنها على المدى البعيد ستحقق جزءا من أهدافها، إذ أبقت على ركائز استمرارها حتى بعد السنوات الأولى من الاستقلال حيث استطاعت أن تخلق شركة سببية تمثلت في أعداد كبيرة من المدرسين الفرنسيين، واستمرار التدريس باللغة الفرنسية لعلود بالتعليم الثانوي. أما بالتعليم العالي فالتعريب لم يلبه بعد<sup>١٠٢</sup>، وهذا يطرح مشاكل على كل دولة ذات نشاط حديثة تواجهها شركة استعمارية وتحديات أساسها ضرورة ربط التعريب بمعطيات الحديثة في الأزمنة المعاصرة لتكونا مشتركة في هذه الشركة الاستعمارية الفرنسية، والتي طرحت تحديات مغربية والتعميم والتوحيد والتعريب.

#### • نحو الأمية

يفني غلال الفاسي نسق مطالبه الإصلاحية في ميدان التعليم ليطرح مطالبا يبدو أنه يدخل اليوم في «البيوتوبيا المطلقة» وهو تعليم الكيول (طبقا «العلم من الهند إلى الهند»). تعليم الأميين وأنصاف الأميين الذين لم يستكملوا دراستهم الابتدائية أو الثانوية أو حتى الجامعية. الأمية للنشر هي كل الأساليب حتى للتعليم منها، وذلك لغياب تقاليد القراءة والتتقيف الذاتي، يستشهد بتجربة الحركة الوطنية في تعليم الكبار ببعض المدن المغربية، ويعدعو إلى إجبارية تعليم الأميين، وإلى توسيع ثقافة أنصاف الأميين اقتداء بنموذج التجربة الإنجليزية (١٩٠٣ - ١٩١٤)، كما يستشهد بالتجربة الشرقية للسلف حيث كانت المساجد مكانا لتعميق التكوين الديني والثقافي، وفضاء للمناقشة والحوار. إن إصلاح التعليم لا يتوقف إنجازا على السلطة الاستعمارية، فهي بطبيعتها تعارض كل إصلاح، والمؤلف لم يضع هذا المشروع الإصلاحي إلا لكي يتم تجاوز المخطط الاستعماري- فجميع المطالب المطروحة في «النقد الذاتي» من وطنية التعليم، دينية توحيدة، ضرورة تعليمه على كل أبناء المغربية، تطبيق تعليم مهني حقيقي، وتعليم أنصاف الأميين... إلخ. كلها مطالب شافض. من حيث للنطق والرغبة، أهداف السياسة الاستعمارية، هل المطالب الإصلاحية لغلال الفاسي وقع تجاوزها بعد نصف قرن من كتابته «النقد الذاتي» ليجن التحارب المعاصرة في المجال المغربي، وخاصة في النصف الثاني من



القرن العشرين بعد موجات التحرر الوطني أن التعليم لم يرتبط بمسئوليات الإصلاح الاجتماعي الشامل، ولم يشكل قاعدة أساسية لكل تنمية مندمجة وبنوية. فكل الطواغر الاجتماعية والمعطيات العامة للمجتمعات التعليمية تشير إلى أن حلال الفاسي يكتب «النقد الذاتي» بولنا الآن، وبعيداً عن عضلاتنا الكبرى في نهاية القرن. ونحن في بداية الألف الثالثة، وهي عضلات التنمية والثروة وبناء اقتصاد وطني ومؤسسات سياسية ديمقراطية.

### خلاصة

يعتبر حلال الفاسي مختلف الحرية والإصلاح الذي وإن كان قد صاغ عناصر أطروحته الإصلاحية في مرجعية تاريخية تخص النصف الأول من هذا القرن، وتربط بوطاة الحضور الاستعماري. فإن مشروعه ما زال يحتفظ بمسلمات وأبعثه الآن. إن عناصر هذه الدراسة المنحرفة لأطروحة «النقد الذاتي» قد توفقت إلى الاستنتاجات التالية:

١ - المؤلف هو مختلف الحرية التي لم يطرحها كضرورة ترتبط بالاستقلال فقط. وهو مطلب ملج، بل وسع من مطروحة وصورة النظرية لتتدخل الحريات الاقتصادية المتعلقة في تعجيد العمل ومشروعية ملكنا لأرضنا (دخول الوجود الاستعماري)، وتطاول المال وسهولة لا غاية. والحريات السياسية التي تتمحور أساساً حول الديمقراطية والحريات الاجتماعية التي تنطلق من التحرر من التقاليد المهترئة والأفكار التواكفية والخرافية، والحريات الفردية التي تتأسس على قاعدة الحق في حرية التعبير وإبداء الرأي المختلف، إن الحرية كل لا يتجزأ ولا تنقسم عناصره، فهي تتكبر حر وممارسة حرة أيضاً، كما أنها تفتح للشخصية الإنسانية.

٢ - إن تحقيق الحرية غاية لن يتم بلوغها إلا باتخاذ الإصلاح الشامل للمجتمع في كل مجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، والإصلاح لا يكون إلا بالانطلاق من الثورة العقلية والفكرية الضرورية، كما لا يكون إلا بإصلاح تربوي يخص المؤسسات الاجتماعية الأساسية المرتكزة على الأسرة والدراسة. وهذا الإصلاح يتطلب إعداد المال والرجال عبر مسؤولية تاريخية للأجيال القادمة.

٣ - يرتبط المشروع الإصلاحي لحلال الفاسي بالأيديولوجية الوطنية التي تشكلت بفرض نخبة ثقافية وسياسية - بعد هو من أهم رموزها - والتي حددت لها هدفاً

استراتيجيا ملحا هو اجتثاث كل أشكال وجود الاستعمار سياسيا واقتصاديا وثقافيا. وليس فقط القضاء على حضوره السياسي من خلال إدارته المركزية. ولعل هذا الهاجس الأساسي ما زال يحتل مكانا استراتيجيا في إطار الإشكالية المركزية التي نهيمن على الفكر العربي المعاصر: علاقة الأنا بالآخر.

١ - لم يكن بإمكان الرمز الأساسي للإصلاحية المطلقة بالغرب أن يطور مشروعها إصلاحيا إلا انطلاقا من هويته كمثقف وظيفته الأساسية هي النقد: نقد الذات. نقد الاستعمار، نقد النخب السياسية والثقافية. وهذا لم يتم إلا بفضل تشييعه بفكر وطني وبعنفية تمنح جذورها من الفكر الإصلاحي بالشرق العربي منذ بداياته مع الأتاتني ثم عبيد فرشيده وحدا، وصولا إلى شكيب أرسلان.

إن هذه الخلاصات لا تخلق باب الاجتهاد. ولا تدعي الإحاطة الشاملة بعمق ودلالات «النقد الذاتي» فهي خلاصات تعتبر حتمية لقراءة واحدة من بين قراءات أطوى ممكنة. وهي تحاول أن تبحث عن عناصر الاستعمارية في إطار التنسيق العام للفكر العربي من بداية النصف الأول من القرن العشرين لمصرقة ما هو راعن ونحن في بداية الألف الثالثة.

ARCHIVE

واقع الجهاز الاجتماعي

التفكير الاجتماعي السائد

الظواهر الاجتماعية

النظرة  
السطحية

احتقار  
المرأة

عدم تقديم  
العلم

الخرافة  
والشعوذة

نشر  
الفتنة

الإيمان على  
المخدرات

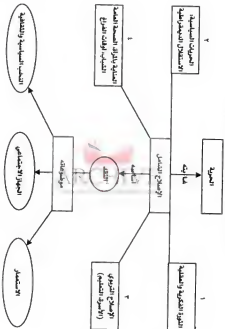
الهوان  
الطلاق

الأمراض  
الصحبة

الفقر

الأمية

# البنية النظرية لأطروحة: النظام الذاتي



## هوامشي المقدمة

- (١) علال الماسي، «الثقافة الذاتية» الطبعة الخامسة، لجنة نشر التراث، دعم التحرير: علال الماسي، مطبعة الرسالفة، الرباط، ١٩٧٩، ص١١٦. كل الإحالات المرتبطة بالكتاب ستعتمد على هذه الطبعة الخامسة.
- (٢) علال الماسي، «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» الطبعة الخامسة، مطبعة مؤسسة علال الماسي، ١٩٩٧، ص١٥٩ - ١٦٠.
- (٣) جورج أويدي، «المسار الفرنسي والحركة الوطنية المغربية»، ج٢ ترجمة محمد الشرايبي وعبدالجليل باطير، دار توبقال، الدار البيضاء، ص٢٥٤.
- (٤) علال الماسي، «الحركات الاستقلالية...»، ص١٩٢.
- (٥) عبدالكريم غلاب، «تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب»، ج٢، مطبعة الرسالفة، الرباط، ١٩٧٧، ص٥١١.
- (٦) علال الماسي، «الحركات الاستقلالية...»، ص١٩٥ - ١٩٦.

## المراجع

- (١) علال الماسي، «الحركة»، مطبعة الرسالفة، الرباط، ١٩٧٩.
- (٢) علال الماسي، «الثقافة الذاتية»، ص١١٠ - ١١١.
- (٣) نفس المرجع، ص١٦.
- (٤) نفس المرجع، ص١٢ - ٢٠.
- (٥) نفس المرجع، ص٢٥ - ٢٥.
- (٦) نفس المرجع، ص٢٦.
- (٧) نفس المرجع، ص٢٧.
- (٨) نفس المرجع، ص٢٨.
- (٩) نفس المرجع، ص٢٩.
- (١٠) نفس المرجع، ص٣٠.
- (١١) نفس المرجع، ص٣١.
- (١٢) نفس المرجع، ص٣٢.
- (١٣) عبدالكريم الشرايبي، «السياسة الوطنية»، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٤ - ص١٤٩.
- (١٤) علال الماسي، «الثقافة الذاتية»، ص٥٢. يورد المؤلف مقالة من كتاب «اقتصادي» لهنري سيجو، أن شمس الشموس، مجلة التفكير، ويتركوا الاقتصاد يرسل الحكم أن يتكروا لهم، وأن خير وسيلة لذلك هي فوضى الترقية على الصعيد الوطني.

- (١٥) نفس المرجع، ص ٤٤ .
- (١٦) نفس المرجع، ص ٤٧ .
- (١٧) «فيما يخص أوضاع المثقفين وبعثاتهم انظر مثلاً: موطأ الشكف وأوراقه بين الكاتب والمثقف» مجلة المستقبل العربي، العدد ١٠٠/أكتوبر ١٩٩٥ .
- (١٨) «علائق الفاسي» المراكز الاستثنائية، ص ١٥٥ .
- (١٩) «علائق الفاسي» المراكز الاستثنائية، ص ٦٩ .
- (٢٠) نفس المرجع، ص ٧٤ .
- (٢١) نفس المرجع، ص ٨٠ .
- (٢٢) نفس المرجع، ص ٨٠ - ٨١ .
- (٢٣) نفس المرجع، ص ٨١ .
- (٢٤) نفس المرجع، ص ١٠١ - ١٠٥ .
- (٢٥) نفس المرجع، ص ١١٥ - ١١٩ .
- (٢٦) نفس المرجع، ص ١٢٠ - ١٢٩ .
- (٢٧) علي أبو حليل «الإسلامية العربية والدولة والوظيفية الفوق القضاية العربية» الدار البيضاء - دار الشؤون، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٠٩ .
- (٢٨) «البيوت حوراني» الفكر العربي في عصر النهضة (١٩٢٩ - ١٩٣٩) الطبعة الخامسة ترجمة كنون منقول - دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢١٢ - ٢٢٢ .
- (٢٩) «علائق الفاسي» المراكز الاستثنائية، ص ١٥٧ - ١٥٨ .
- (٣٠) نفس المرجع، ص ١٥٤ - ١٥٥ .
- (٣١) نفس المرجع، ص ١٠٠ .
- (٣٢) «علائق الفاسي» المراكز الاستثنائية، ص ٨٥ - ٨٦ .
- (٣٣) «علائق الفاسي» المراكز الاستثنائية، ص ٢١٢ .
- (٣٤) نفس المرجع، ص ٢١٨ .
- (٣٥) محمد قطب - العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، بيروت - دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية ١٩٨٢، فصل سياسة المال في الإسلام، ص ٨٧ - ١٢٥ .
- (٣٦) «علائق الفاسي» المراكز الاستثنائية، ص ٢٩٧ .
- (٣٧) نفس المرجع، ص ٢١٨ - ٢٢٢ .
- (٣٨) نفس المرجع، ص ٢٥٢ .
- (٣٩) J.P. SARTRE, L'Être et le néant, Gallimard, Paris, 1943, pp.393, (٣٩).

- (١٠) جلال الفاسي «الغروب»، ص. ٢٦.
- (١١) صادق جلال العظم «دراسات في الفلسفة الغربية ١٩٧٢»، ص ٢٤١ - ٢٤٢.
- (١٢) الهادي الشجرة «المغرب الحضارية الأولى: مستقبل الماضي وواقع المستقبل: هيون الدار البيضاء، الطهارة الجزائر، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ٢١١.
- (١٣) نفس المرجع، ص ٢٢١ - ٢٢٢.
- (١٤) جلال الفاسي «الثقافة الذاتية»، ص ٢٤١ - ٢٤٤.
- (١٥) نفس المرجع، ص ٢٦٠.
- (١٦) نفس المرجع، ص ٢٦٠ - ٢٦٢.
- (١٧) نفس المرجع، ص ٢٦٥.
- (١٨) جلال الفاسي «الحركات الاستقلالية»، ص ١٤٦ - ١٤٨.
- (١٩) نفس المرجع، ص ٢٩٠ - ٢٩٢.
- (٢٠) جلال الفاسي «الثقافة الذاتية»، ص ٢٦٥.
- (٢١) يقول الأستاذ جلال الفاسي «وعندما يرنحج الإصلاحات المغربية أو (مطالب الشعب المغربي)، وقد رفعة في شهر نوفمبر ١٩٦٦، وقد اكتسب التركيب من الأستاذ محمد شوقي وأحمد الشرفاوي وعبد العزيز بن ابي راسي وأبو بكر الشافعي إلى خلافة التي يشهد في الدار البيضاء، وقدمه جلال الفاسي ومحمد البردي ومحمد التوري للإقامة العامة بالرباط. وفي الوقت نفسه وقد القابلة بياريس التركيب من الأستاذ محمد عبد الجليل ومحمد الوزاني لتضارعية (الموسمات) ...»، «الحركات الاستقلالية ...» ص ١٤٩ - ١٥٠.
- (٢٢) جلال الفاسي «الثقافة الذاتية»، ص ١٥١ - ١٥٦.
- (٢٣) عبد القويم غلاب «التطور الدستوري والسياسي بالمغرب ١٩٠٨ - ١٩٤٥».
- (٢٤) جلال الفاسي «الثقافة الذاتية»، ص ١٦٦ - ١٦٨.
- (٢٥) نفس المرجع، ص ١٦٦.
- (٢٦) كير هيلز، «الغرب والاستعمار - عملية السيطرة الفرنسية» ترجمة عبد القادر الشافعي ونور الدين السعدي دار الطحاوية، ١٩٨٨، ص ١١١ النتائج التي يذكرها المؤلف أن استعادة المغاربة من القطاع العلاوي لم تجاوز ٢٠٪ لأن الإصلاح الأراضي كان لصالح المصيرين. كما أن مسار المصالح المغربية لم يستبدوا إلا بحصة لم تتجاوز في أقصى الحالات ٢٠٪ ص ٢٢٢.
- (٢٧) جلال الفاسي «الثقافة الذاتية»، ص ١٦٨.
- (٢٨) نفس المرجع، ص ١٦٦.
- (٢٩) جلال الفاسي «الموجة»، ص ٦١ - ٦٢.

(٦٠) نفس المرجع، ص ٢٢ .

(٦١) عبد الله السوي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨١، ص ٤ .

(٦٢) ظهرت نظرية الفيلسوف كانت أن الحرية فعل إيجابي وليس سلب، والحرية المطلقة والحرية النسبية

بموجبها الحرية أن الفعل التبريري - خاصة داخل النظم العربي - هو فعل منف ومفرد

وبدائي، كما يؤكد جيمس بورديو في دراساته - وقد بين دور كاييم أن الحرية تعتمد ممارسة الطريق

إن هذه النظريات لا تتحدد إلا بتحديد إحلال الفوضى التبريرية محل النظام التبريري لأن الحرية كعندما كانت

مطلقاتها وبيئاتها هي استبدال القيم الثقافية والمصنوعات الاجتماعية وهذا لا ينافي أن تكون مبرورة

تحريرة نوع في الفرد القديم الإيجابية - الحرية ليست ضد الحرية بل هي غابطة - لأن الحرية هي

وهي بالتعبير والواجب كموسم الحرية

(٦٣) محلل الفاسي، الفلسفة الذاتية، ص ٢٢٢ .

(٦٤) نفس المرجع، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٦٥) نفس المرجع، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٦٦) نفس المرجع، ص ٢٢٩ .

(٦٧) نفس المرجع، ص ٢٣٥ .

(٦٨) نفس المرجع، ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٦٩) نفس المرجع، ص ٢٣٢ .

(٧٠) نفس المرجع، ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

(٧١) نفس المرجع، ص ٢٣٨ .

(٧٢) نفس المرجع، ص ٢٣٩ .

(٧٣) محلل الفاسي، مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي، مؤسسة

محلل الفاسي، ١٩٨٨، ص ٢٢٠ .

(٧٤) نفس المرجع، ص ٢٢١ .

(٧٥) محلل الفاسي، دفاع عن الشريعة الإسلامية، مطبعة الرسالة، الرباط، ١٩٦٦ .

(٧٦) عبد الله سايح، «مفاهيم» (السياسي) في الشريعة، ترجمة محمد معتصم، دار الكلام، الرباط

١٩٩٠، ص ١٦ - ٢٥ .

(٧٧) محلل الفاسي، الفلسفة الذاتية، ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

(٧٨) نفس المرجع، ص ٢٠٦ - ٢١١ .

(٧٩) نفس المرجع، ص ٢١٤ - ٢٢٢ .

(٨٠) محلل الفاسي، الفلسفة الذاتية، ص ٢٢٣ - ٢٢٧ .



- (٨١) نفس المرجع، ص ٣١٢ - ٣١٣.
- (٨٢) نفس المرجع، ص ٣١٤ - ٣١٥.
- (٨٣) نفس المرجع، ص ٣٥٠.
- (٨٤) محمد عابد الجابري، أطوار، على مشكل التعليم والفكر، دار النشر المغربية، ١٩٨٤، ص ١٤٠.
- (٨٥) هلال القاضي، الحركات الاستقلالية في المغرب، ص ١٩٩ - ٢٠٠.
- (٨٦) عبدالكريم غلاب، تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب ج١، ص ١٢ - ١٣.
- (٨٧) هلال القاضي، الفكر الذاتي، ص ٢٥٦.
- (٨٨) نفس المرجع.
- (٨٩) عبدالكريم غلاب، مرجع سابق، ص ٨٨.
- (٩٠) محمد عابد الجابري، أطوار...، ص ٤٦.
- (٩١) هلال القاضي، الفكر الذاتي، ص ٢٥٩.
- (٩٢) كان عدد التلاميذ حسب الإحصاء الرسمي لوزارة الاقتصاد الوطني في السنوات الأولى للاستقلال هو ٢١.٩٠٠ سنة ١٩٦٨ يتزايد اليوم ١٣٠٠ بالتعليم الفني، وأصبح سنة ١٩٨٠، مرحلة كتابة الفكر الذاتي هو ١٠٣.٦٠٠ والابتدائي ١٢٠٠ والتعليم الفني ١٢٠٠.
- Jamil Salari "Crisis de l'enseignement et reproduction sociale au Maroc", BO. Maghrebien, Casablanca, p.30.
- (٩٣) هلال القاضي، الفكر الذاتي، ص ٣٦٤.
- (٩٤) نفس المرجع، ص ٣٦٩.
- (٩٥) نفس المرجع، ص ٣٧١.
- (٩٦) نفس المرجع، ص ٣٧٩.
- (٩٧) نفس المرجع، ص ٣٨٠.
- (٩٨) نفس المرجع، ص ٣٨١.
- Jamil Salari "Crisis de l'enseignement...", op.cit.p.39. (٩٩)
- Endnote. (١٠٠)
- (١٠١) محمد عابد الجابري، التعليم في المغرب العربي، دار النشر المغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص ٢٠.
- يخدم المؤلف إحصائيات التعليم العالي لسنة ١٩٨٩، حيث كان عدد الطلبة بكلية العلوم ٤٤٦، وكلية الحقوق ١٩٦، وكلية الآداب ٥٢١ وطولهم من أبناء الجالية الأوروبية، أما المحاضرون على الإجازة فهم يتوزعون على الشكل التالي: ١٠٩ بالعلوم، منهم ١١٦ طالباً مغربياً، و١٤٤ بالأدب، منهم ٤٤ طالباً

## عالم الفكر

معموديا... إلخ. أما بالنسبة للمدرسين فقد كان عدد المعالجة قليلا بالتحيز الإيجابي. وفي الطورين الإعدادي والثانوي كانت نسبة الأجانب لتقبل الفلاسفة.



## الاعتقاد الديني عند هيوم

(رواية نقدية)

د. محمود سيد أحمد

### تقديم

كان من نتيجة الثورة العلمية في القرن السابع عشر أن ظهرت صورة العالم كما كان ينظرها العصر الوسيط، وأصبح **الفكر السائد**، بالتدريج، هو التصور الآلي للكون، فكل شيء فيه منظم ومتراابط، ويخضع بقوّة مطلقة، كل شيء يظهر بسبب ويختفي بسبب دون أن تكون هناك غاية من الظهور أو الاختفاء. فالتصور الآلي يعني استبعاد الغائية ويركّز على الأسباب وحدها. ومن ثم فهو نفسه التصور المنطبي الذي يجعل لكل شيء سبباً، وهو موضوع سوف نعود إليه بعد قليل بشيء من التفصيل.

لقد ألهجّاز شديد روح العصر التي تجلّت في النظرة العلمية إلى العالم: شهد القرن السابع عشر مولدها. في حين كان القرن الثامن عشر هو عصر انتصارها. ولم تقتصر هذه النظرة الآلية على أحداث الطبيعة وحدها، بل امتدت إلى الطبيعة البشرية، وإلى الجسد البشري، وسلوك الإنسان على نحو ما نشاهد عند الفيلسوف الأسكتلندي ديفيد هيوم (1711-1776)، فهو الفيلسوف الذي شهد وجهة النظر الطبيعية عن العالم بمقدار ما يمكن التعبير عنها في الفلسفة في صورة مجردة<sup>١</sup>.

أراد هيوم إذن أن تعتمد النظرة الطبيعية الآلية إلى الإنسان بحيث يفسر سلوكه كنه تفسيراً علمياً سببياً. ومن هذه الزاوية احتل الاعتقاد الديني مكانة مهمة في فلسفته. على اعتبار أن الدين أحد الأركان الأساسية في حياة الإنسان، فهو ظاهرة مهمة من الضروري تفسيرها علمياً بحيث نعرف أصل العقيدة الدينية، وطبيعتها، ونشأتها.

١ - محرس الفلسفة - جامعة الكويت - الكويت.

والأسباب التي أدت إلى ظهورها، كعامل الإنسان ومخاوفه، وغير ذلك من الوجدانات والمواقف الأولى، ولهذا نراه يضع كتابين أساسيين هي فلسفة الدين هما «التاريخ الطبيعي للدين» و«معالجات في الدين الطبيعي» فضلاً عن أن كتابيه الرئيسيين «رسالة في الطبيعة البشرية» و«بحث في الفهم البشري» يحشوان على موضوعات كثيرة ذات صلة وثيقة بالدين. ومع ذلك فلا بد أن نلفت النظر منذ البداية إلى أن البحث في فلسفة الدين عند هيوم ليس أمراً بسيطاً أو طريفاً بسيطاً، وإنما هو دهر وشاق، وربما يرجع ذلك من ناحية إلى صعوبة العثور على مذهب موحد في كتاباته عن الدين. كما يرجع من ناحية أخرى إلى أن هيوم كان يميل في كثير من كتاباته عن الدين إلى أسلوب «المحاورة» التي تدور بين أشخاص هدف وقد أدى ذلك إلى ظهور خلافات كثيرة بين الباحثين واللاهوتيين وفلسفته حول تحديد الشخصية التي تعبر عن رايه<sup>(١)</sup>.

وإذا كان هيوم لم يقدم مذهباً معيارياً في الأخلاق، بل كان هدفه دراسة الأخلاق على نمط العلوم الوضعية، أعني دراستها دراسة تجريبية لا ممكن فيها التباديل والمسائل التي تختص بنطاق التجربة، أقول إذا كان هيوم قد درس الأخلاق دراسة تجريبية، فإننا نجد أنه ينفذ الوقت نفسه من الدين. فهو لا يقل الفراسة الفهامية بالنسبة للدين، بل يرى أن للضميم الإيجابي للدين - على أحد التعيينات لـ *Wittgenstein* - هو قبول الحياة كما هي، المقصد وليس أي محاولة لتجاوز الحياة سواء عن طريق الرجوع إلى موجودات مثالية تتجاوز مجال الحياء أو الانجاء إلى آلهة بالمعنى الذي تجده عند الفلاسفة الذين تعرضوا لدراسة الدين<sup>(٢)</sup>. لقد اهتم هيوم اهتماماً كبيراً بدراسة الدين - أو قل بدراسة الاعتقاد الديني - بوصفه تعبيراً عن الطبيعة البشرية. ويشهد بذلك كتابه «تاريخ الدين الطبيعي» - فمضمونه يدور حول تعصب أهل الاعتقاد الديني ورده إلى الطبيعة البشرية. وقيل أن لمضي قدماء علينا أن نلقي الضوء على اهتمام هيوم بدراسة الطبيعة البشرية بصفة عامة.

اعتم هيوم بدراسة علم «الطبيعة البشرية» وموضوع هذا العلم هو تفسير ميادين الطبيعة البشرية، والمنهج الذي يفترضه هو المنهج التجريبي الذي يركز إما على الاستبطان الداخلي أو الشامل الذاتي للظواهر العقلية أو على الملاحظة الخارجية للسلوك البشري. ويصرح هيوم بأن جميع العلوم ترتبط ارتباطاً لا تفصم وراء علم الطبيعة البشرية، بل حتى الرياضيات والفيزياء والدين تعتمد على هذا العلم. فهي موضوعاته. كما يرتبط النطق أيضاً بهذا العلم. أعني «علم الطبيعة البشرية» لأن الغاية

الأسلمية من المطلق هي تفسير ميدان معرفتنا الاستدلالية وعملياتها وتفسير طبيعة أفكارنا، وتلخيص الأخلاق بدراسة السلوك الإنساني بما هي تلك المواظف البشرية، وتلخيص السياسة بدراسة حياة الناس من حيث هم متحدثون ويعيشون داخل مجتمع، ويعتمد كل واحد منهم على الآخر. وهكذا نجد أن العلوم كلها تعتمد، في رأي هيوم، على علم الطبيعة البشرية.

وجدير بالذكر أن هيوم عندما كان يتحدث عن «علم» للطبيعة البشرية، لم يحصر نفسه فيما نسميه نحن اليوم «علماً»، بل يدرس الإنسان من الناحية العلمية بوصفه امتداداً لطواهر الطبيعة. فكانه أراد أن تفسح النظرة العلمية لتشمل الظواهر الإنسانية أيضاً، ولهذا قال عنه مستشرق، يعق أنه المؤسس الحقيقي للمذهب الطبيعي *Naturalism*، الذي نقل النظرة العلمية إلى ميدان الفلسفة وعبر عنها بمصطلحاتها المجدولة<sup>(١٨)</sup>. ومن هنا فإننا نراه يدرس الجوانب المختلفة في الطبيعة البشرية، فهو يشرح أولاً في بحث أسس المعرفة البشرية بأسرها، وقد جاء اعتماده بتلك المسألة نتيجة لاهتمامه بتعظيم اعتقاد قديم وهو أن هناك نوعاً من المعرفة يتحلل في القول بإمكان الوصول إلى الأسباب النهائية *Ultimate* وقد رأى هيوم أن العقل البشري لا يمكنه - مطلقاً - معرفة هذه الأسباب «فنحن لا نستطيع التيقن أن نشطى حدود التجربة»<sup>(١٩)</sup>. وهذا يعني أن هيوم أراد أن يبين أن هناك حدوداً للعقل البشري لا يستطيع أن يتجاوزها، وتلك مسألة اهتم بها كثير من الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم الفيلسوف الألماني كانت (١٧٢٤-١٨٠٤).

من دراسة هيوم للمعرفة البشرية انتهى إلان إلى أنها محدودة ومحصورة داخل التجربة، ومن ثم فإن ما نستطيع معرفته هو ما «نخبره» أو ما يقع لنا في التجربة *Experience*، نحن نعرف - مثلاً - أن حيواناً مثل الأسد موجود في عالم الواقع، لأننا رأينا بالفعل أسداً في حديقة الحيوان أو في الغابة أو في أي مكان آخر، وكل مثل ذلك في بقية الموضوعات التي نصادفها في عالم الواقع. وذلك يعني أن الموضوعات التي تتطلى نطاق التجربة أو تتجاوز عالم الواقع الحسي لا يمكن معرفتها، ولا يمكن بالتالي أن نقرر وجودها أو نكره. نحن لا نستطيع معرفة أصل العالم وحقيقته، ولا نستطيع معرفة «النفس» من حيث إنها كيان مستقل له وجود متميز ذاتي، ولا نستطيع معرفة طبيعة أو ماهية «الله». فهذه كلها موضوعات تتجاوز حدود التجربة البشرية، ولا يمكن أن يكون لدى الإنسان «الطباعات» عنها<sup>(٢٠)</sup>.

لقد فسر هيوم موضوع العلم إذن على ما تمدنا به النظرية وما يخصص للملاحظة. كان همه دراسة الظواهر البشرية متكاملاً فدرس ظواهر الطبيعة دون أن يتضمن هذا التصور الوضعي لعلم الإنسان - ولو تصحفاً - غير مباشر - حلاً لأي مسألة من المسائل الميتافيزيقية. لقد ذهب إلى أن دراسة أي شيء آخر غير الظواهر الإنسانية يعني الشغلي من فكرة علم للطبيعة البشرية على النمط التيهونوني والارثداد إلى التصور التقليدي للفلاسفة وهو الذي أدى إلى نتائج غاية في السخط والبطش<sup>٢٣</sup>.

ونتيجة لاهتمام هيوم بدراسة الإنسان ووضع علم عن الطبيعة البشرية، فقد أعاد النظر في مسائل الدين - وبصفة خاصة مسألة الاعتقاد الديني - محاولاً أن يلتصق في تلك الطبيعة أساساً لتبريره. والسؤال الذي ينبغي أن يثار الآن: كيف أقام هيوم ظاهرة الاعتقاد الديني على أساس من الطبيعة البشرية؟ وهل نجح في مهمته هذه؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا البحث من خلال وفقرتنا عند أهم جانب من جوانب الاعتقاد الديني: هذا الجانب هو - «الألوهية».

#### أولاً، الدين ومسيرة العلم في القرن ١٩

نود أن نشير في البداية إلى مسألة جذرية للملاحظة وهي أن اهتمام هيوم بالدين وبظاهرة الاعتقاد بوجود إله بصفة خاصة، لا يمكن فصله عما كان سائداً بين مفكري عصره. ففي عصر هيوم - وهو القرن الثامن عشر - كانت ثمة محاولات تهدف إلى البحث عن أسس قوية وبواسطة القضايا الدينية التقليدية، حتى تكون هذه القضايا مضمونة بالنسبة للإنسان المعادي. والسبب أن زحف الأفكار العلمية وسيطرتها أرغم اللاهوتيين على تطوير معتقداتهم حتى تتسجم مع أفكار عصر التنوير التي كانت لها الغلبة في القرن الثامن عشر، هزيم الطبيعيون المؤلهة أن القوانين التي كشفت عنها العلم لا يمكن أن يضعها سوى عقل خلقت القدرة هو العقل الإلهي. ولذا يرى بعض الباحثين أن القرن الثامن عشر يعد العصر الذهبي للتفكير اللاهوتي الحر<sup>٢٤</sup>. فكيف يمكن أن يعد القرن الثامن عشر العصر الذهبي للتفكير اللاهوتي الحر؟

كانت القضايا والمعتقدات الدينية إبان العصور الوسطى المسيحية تركز على الوحي، بينما أدى زحف العلم في القرن الثامن عشر إلى الاهتمام بالطبيعة، وعلى الرغم من أن للتدينين التقليديين أملاً على الأساس المغاير للطبيعة، فإنهم شعروا بأن الإيمان يجب أن يركز على الطبيعة قبل أن يلجأ البره إلى ما يجعلوها - ومما شجع على ضرورة ارتكاز

الذين على «الطبيعة»، في القرن الثامن عشر عاملاً هما: الثورة العلمية التي ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والصراعات التبينية التي كانت عصر الإصلاح الديني، أما الثورة العلمية فهي تلك الحركة التي كان وراءها شططيات علمية مرموقة من أمثال: كوبرنيكوس، وكبلر، وجاليليو، وبيكون، وديكارت، ونيو، ونيوتن... إلخ، وكان من نتائجها خلق مناخ جديد للتفكير الديني يتسجم مع السيرة الجديدة، فلم تعد التفسيرات الخارقة للطبيعة والتفسيرات الخفية للطواهر الطبيعية مقبولة، وإنما بدأ الكون بأسره آلة عظيمة تعمل وفق قوانين محددة، فأصبحت صورة الكون عند جاليليو (١٦٤٢-١٦٤٦) مثلاً آلية ميكانيكية، كما أصبحت الطبيعة هي نظره بسيطة، بل كثنياً مفتوحاً تستطيع أن تقرأ، وكل تغير فيها منظم بصورة دقيقة وضرورية، ويخرج هذا التغير وتلك الضرورة الصارخة من طابعها الرياضي، يقول جاليليو في هذا المعنى «الفلسفة مكتوبة في هذا الكتاب الكبير الذي يقع أمام أعيننا، وأعني به الكون، لكننا لا نستطيع فهمه إذا لم نتعلم أولاً اللغة التي كتب بها ذلك الكتاب، ونستوعب حروف تلك اللغة، وتلك اللغة هي الرياضيات، وحروفها هي **الثلثات والدوائر** وأشكال هندسية أخرى، من دونها لا نستطيع أن نفهم كلمة واحدة» (١٦٩٢-١٦٩٧) عالم الكيمياء الإنجليزي الشهير إلى أن المبادئ الرياضية بمثابة «الأبجديات» التي كتب بها العالم، وهذه المبادئ مثلا مثل بداهات المنطق حقائق نهائية. والعالم - من وجهة نظره - يسير وفق قوانين كلية ضرورية ولا يمكن تظاهرة من ظواهره - من ثم - أن تعيد عنها أو أن تخرج عنها. والعالم عند «ديكارت» (١٦٥٠-١٦٥١) أيضاً عالم هندسي، تماثل موضوعاته بخاصيته الامتداد والحركة، وهو عبارة عن نظام متساوٍ لا يحتاج إلى أية تفسيرات وعبرة أحداث سوى القوى الآلية - ولقد كان هدف «لبنون» (١٦٦٢-١٦٦٣) على نحو ما ذهب في مقدمة كتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» أن يبرهن على إمكان تفسير الظواهر الطبيعية عن طريق الميكانيكا الرياضية. يقول في هذا المعنى: «إنني أستمد من الظواهر السماوية قوى الحاذية التي تعمل بها الأجسام إلى الشمس والكواكب، وأستمد بعد ذلك من تلك القوى عن طريق قنانيها أخرى والتي تكون أيضاً رياضية حركات الكواكب والشمس والبحر، إنني أود أن أستمد بقية ظواهر الطبيعة بنفس النوع من الاستدلال من مبادئ آلية»<sup>١١</sup>، إن جميع أحداث الطبيعة يجب تفسيرها من وجهة نظر «لبنون» استناداً إلى مبادئ وقوانين آلية، ومن ثم لم يعد الكون لديه (إلا نظاماً رياضياً منسجماً ومنسقاً)، أصبح العالم - عنده - عالم حركات

محسوبة رياضياً في النظام الي. أصبح عائقاً مؤلفاً من جسيمات Particles يجذب بعضها بعضاً، ولم تعد قوة الجاذبية قوة أو قوة طفيفة، بل يمكن ملاحظتها وسميها عن طريق التجربة والملاحظات الفلكية<sup>(١)</sup>.

ولقد شهد القرنان السادس عشر والسابع عشر - نتيجة للثورة العلمية - صدمات دينية، فقد ألقت هذه الثورة بظلال من الشك على جميع مسائل الدين، فثار حولها النزاع والجدل، فالواقع أن نشأة العلم أعقبتها مباشرة نزعة شكية دينية كبرى، ففي أعقاب القرن السابع عشر ظهر أعظم عصر الفلك في العالم الحديث وهو القرن الثامن عشر<sup>(٢)</sup>، وأدت تلك الصراعات إلى ظهور جماعات وطوائف مسيحية، نشب بينها صراع أحياناً وحروب أحياناً أخرى. فقد اختلفت تلك الجماعات والطوائف في تفسير الأسس التي تركز عليها الأنجيل الأربعة، وأدى ذلك إلى البحث عن صياغة جديدة للدين يمكن أن تكون مقبولة بالنسبة لجميع الأديان والمفلاء. وتلك الديانة هي «الديانة الطبيعية» التي تذهب إلى أن أعمال الطبيعة تشهد في كل مكان على حد نبير لوك - على وجود إله أقصد أنها تكفي بحيث يمكن الاستغناء عن الوحي الذي دار حوله نزاع وجدال. إن الطبيعة تمدنا، في رأي البعض، بدليل على القوة الإلهية، وشهادة على الحكمة الإلهية. ولقد تمكن مهيبرت أوف شليرزير<sup>(٣)</sup> (1797-1843) من صياغة أسس تلك الديانة، وحصر هذه الأسس في خمسة هي:

- ١ - هناك إله واحد فائق القدرة.
  - ٢ - ينبغي علينا أن نمد هذا الإله.
  - ٣ - الفخيلة والتقوى هما الركائز الرئيسيتان في هذه العبادة.
  - ٤ - لابد للمرء أن يشعر بالندم على خطاياها وأن يتوب عنها.
  - ٥ - العدل الإلهي هو الذي يحدد الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة.
- وتلك حقائق عامة في رأيه يكشف عنها العقل البشري بوضوح، وهو لا ينكر الوحي صراحة، وإن كان ذلك مفهوماً طبعاً في حديثه<sup>(٤)</sup>.

ولاشك أنه كان للثورة العلمية التي ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر وللصراعات الدينية التي ظهرت في هذين القرنين، أثر في فلاسفة القرن الثامن عشر.

١ - مهيبرت أوف شليرزير، معاصر لشليرزير، ولد في عام ١٧٩٧ وتوفي في عام ١٨٤٣. كان مطوراً لفيثاغورس في الرياضيات وهو أول من وضع دراسة حول الهندسة الريمانية على الحقيقة من حيث أنها مفهومة من الوحي. بعد أن انتخب للتأليف الطبيعي (Science) كان قريباً من الفلاسفة لمرسود. وله أيضاً كتاب «ديانة الأمم».



ويظهر ذلك الأثر في اهتمامهم بمسألة ارتكاز الدين على «الطبيعة» لا على «الوحي» وتجدد ذلك واضحاً عند كثير منهم. ففي إنجلترا نجد واضحاً عند «جون تولاند» J.Toland (١٦٧٠-١٦٧٢)<sup>١٥٦</sup> الذي نشر أهم مؤلف في الدين الطبيعي «مسيحية بلا أسرار» وفيه يناقش الأسرار الواردة في الأناجيل، ويظن في صفحة بعض تصويحه ويهاجم امتيازات الكنيسة، ونجد أيضاً عند «انطوني كولنز» A.Collins (١٦٧٦-١٧٣٢)<sup>١٥٧</sup> الذي يدعو إلى الإصلاح الديني وإلى التحرر من الكهنة، ومن أهم مؤلفاته «المسيحية كدين طبيعي» ومقال في حرية الفكر. ونجد واضحاً أيضاً عند «توماس وولستون» Thomas Woolston (١٦٧٠-١٧٣١)<sup>١٥٨</sup> الذي قام بتفسير نصوص الإنجيل تفسيراً رمزياً في كتابه «إحياء لطاف قديم من حقيقة القيادة المسيحية ضد اليهود والكفار». وفي فرنسا نجد «فولنير» (١٦٩١-١٧٧٨) على رأس الدعاة إلى الدين الطبيعي. وكذلك جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨)<sup>١٥٩</sup>.

لما كان المذهب التجريبي يميل إلى قبحه في المذهب الطبيعي كما يقول هيجل بحق يوصفه النتيجة المنطقية لهذا المذهب. فقد حاول هيوم من منظور المذهب الطبيعي تفسير الدين، وأن يلتمس في الطبيعة أساساً لتبرير ظاهرة الاعتقاد الديني، وخاصة الاعتقاد بوجود إله. والطبيعة التي يتصورها هيوم هي الطبيعة البشرية، وهي لا تعني هنا «الفرائض» فليس الاعتقاد الديني غريزة من الفرائض الأولية، بدليل أن الفرائض متشابهة دائماً عند الناس جميعاً، هي حين أن الاعتقاد الديني يتغير مضمونه من فريق إلى آخر ومن عصر إلى عصر. بل الاعتقاد الديني طرح من الفرائض، بمعنى أنه ينشأ عنها. وإن لم يكن واحداً منها، فهو إذن ثانوي وليس أولية<sup>١٦٠</sup>.

ويطبق هيوم النتائج التي انتهى إليها في تحليله للمواظف على الاعتقاد الديني. فالمواظف الأولية تكون لكل منها طرفان: سبب وهدف، فالشيء الذي تبدأ منه الماظفة

١٥٦ جون تولاند - فيلسوف إنجليزي، من إصدار الفكر الحر - اعتلى الطبيعة، وأصدر كتابه «مسيحية بلا أسرار» عام ١٦٧٦ فاعتبر رجال الكنيسة الذين أمروا بحرقه ومع ذلك تمكن تولاند من الفرار. كتب أيضاً رسائل فلسفية التي صدر بعد وفاته عام ١٧٦٨.

١٥٧ انطوني كولنز - فيلسوف ولاهوتي هو من المؤسسين للحزب الطبيعي. قام برؤايات عدة لفرانكا حيث التقى بالعديد من الفكريين كتاب مؤلفاته كثيرة صدر معظمها، منها «رسالة في استخدام العقل» عام ١٧٠٢. ومقال في التفكير الحر - عام ١٧٠٦. ومقال في أسس القيادة المسيحية وعداوتها عام ١٧٣١.

١٥٨ توماس وولستون - كان رجلاً في كلية يسكن بجامعة كيمبريدج، وكثيراً الأنطوني كولنز كتاب «إحياء لطاف قديم من حقيقة القيادة المسيحية ضد اليهود والكفار» - عام ١٧٠٨. وسند مقالته في معارك مختلفة... إلخ.

سببها يكون سببها، والنهاية التي تنهي إليها تكون هدفها. وكذلك الأمر بالنسبة للاعتقاد الديني، فأسسه هو السبب الذي يستتبعه، ونهايته هي قوة غير مرئية عاقلة (الله). والمؤال الذي يجب أن نطرحه الآن هو: ما أصل الاعتقاد بوجود الله؟

### ثانياً، أصل الاعتقاد بوجود الله

مسألة الاعتقاد الديني بوجه عام ومعرفته مصادر كانت موضوعاً من الموضوعات التي شغلت اهتمام هيوم طيلة حياته تقريباً، ويظهر هذا الاهتمام - بصفة خاصة - في كتابيه «تاريخ الدين الطبيعي» و«محاورات في الدين الطبيعي» كما سبق أن ذكرنا، فهو يستلح كتابه الأول «تاريخ الدين الطبيعي» بمباراة يتعبد فيها إلى أن الناس قد يتقدمون إلى الاعتقاد الديني عن طريق حجج عقلية من ناحية، أو عن طريق عوامل سيكولوجية من ناحية أخرى<sup>(١)</sup>. ومن هنا فإننا نراه يحرص على مناقشة المحجج العقلية التي يقدمها بعض المفكرين لتأكيد الاعتقاد بوجود الله تلك التي تتصلق في مجموعة من التبرعات مثل: برهان التدمير والمصادقة، والبرهان الكونولوجي (الكوني)، والبرهان الأنطولوجي (الوجودي). ويلفت هيوم من هذه المناقشة إلى نتيجة مفادها أنه ليس بمقدورية إثبات وجود الله، أو حتى إثبات شيء ذي بال يتعلق بطبيعته اعتماداً على مثل هذه التبرعات، بل إننا نستطيع البرهنة على رسالة الدين والدفاع عنها بواسطة أخرى وهي مشاعر الناس وعواطفهم. إذ لا يمكن أن يرتاب الفرد شيئاً يظهر به الناس جميعاً استناداً إلى مشاعرهم وتجاربهم المباشرة<sup>(٢)</sup>. ولكن هل يمكن إقامة الاعتقاد بوجود الله على مشاعر الناس وعواطفهم وتجاربهم المباشرة قطعاً سنرجئ الإجابة عن هذا التساؤل إلى أن ننهي من مناقشة جانبي الاعتقاد بوجود الله. مصدره العقلي من ناحية، وأصله السيكولوجي من ناحية أخرى.

#### ١ - المصدر العقلي للاعتقاد بوجود الله

نذكر هيوم بكتابات «شيشرون» و«بيل» الشككية، وتأثير كذلك بالتقوية الطبيعية التي تدر بها «بيكون» و«موريل» واتفق مع هؤلاء على أنه لا يمكن أن تقوم معرزة برهانية عقلية عن الله، وتقسيم الأدلة على الاعتقاد بوجود الله إلى نوعين: أدلة بديهية، وأدلة عقلية، ويهتم هيوم بمناقشة هذه الأدلة على النحو التالي:

• الأدلة البعيدة، وتضم دليلين،

١. دليل التعبير والمبالغة

ذهب اللاهوتيون وكثير من الفلاسفة إلى القول بأن من يتأمل العالم، سوف يجد أنه منظمة مقسمة إلى عدد لا مته من الآلات أصغر، تتج بصورها تقسيمات أخرى إلى درجة تتخطى ما تستطيع الحواس واللكات أن تتركه. وهذه الآلات لكتوعة جميعاً - بل وأرق أجزائها أيضاً - منظمة فيما بينها بدقة تدق إعجاب كل من يراها. لقد ذهب هؤلاء أيضاً إلى القول بأن أعضاء الحيوانات جميعاً وقدراتها متوافقة فيما بينها وصالحة لحفظ بقائها. وكل حيوان له مواهبه اللازمة، وهذه المواهب مبنوعة بتعبير دقيق حتى إن نقصاً ملحوظاً فيها ليقضي على المخلوق قضاءً سريعاً<sup>(١٢٩)</sup>.

إن هناك - هي راي هؤلاء - تواضعاً ونظاماً وتديراً وجمالاً في العالم، وهذا التوافق والنظم والتدبير والجمال يكشف في أنصح لغة عن علة عاقلة أو عن صانع عاقل. ولقد عبر جرهام Deism عن ذلك قائلاً: «دعنا ننظر هنا وهناك دعنا نبحث في الأسرار المنظمة للمخلوقات، دعنا نحصيها كل مقاييسنا البشوية، ونقيسها بمقاييسنا الجمالية، نجد أنها تشهد على منظمة الله اللامتناهي، وأنها تفرق كل مهارة بشرية»<sup>(١٣٠)</sup>. وقد أكد هيبنتس (١٦٦٦-١٧١٦) أن العالم مثير ومنظم وفق نظام كامل، ليس فيه عقم ولا موت، ليس فيه اضطراب إلا في الظاهر، لقد احتير هذا العالم على أصحح خطة ممكنة، يتحد فيها أعظم قدر من التنوع مع أعظم قدر من النظام، حيث تنتج بالأرض والكان والزمان على خير وجه، وتحقق أعظم النتائج بأبسط الوسائل، وحيث زدت المخلوقات من القوة والفرعة والسعادة والخير بأعظم قدر يمكن أن يسمح به العالم<sup>(١٣١)</sup>. وكل ذلك يكشف في رأي هيبنتس عن منظمة الله وكماله. كما راي «هولت» (١٦٧٩-١٧٥٤) Wall أن هناك نظاماً في الطبيعة، ويمكن أن نصل من هذا النظام إلى «الواحد» One باعتباره مصدر هذا النظام<sup>(١٣٢)</sup>. وذهب بريماروس إلى أن أجسام الحيوانات منخططة وفقاً لقاية تؤديها، ولا يمكن تفسير مثل هذا التخطيط عن طريق المادة وحدها. ومن ثم فإننا مجبرون على أن نستنتج أن هناك موجوداً خارج العالم بوصفه علة كل الكائنات الحية<sup>(١٣٣)</sup>.

لقد اتخذ هؤلاء اللاهوتيون والفلاسفة وغيرهم التدبير والنظام والجمال للالاحظ في العالم منطلقاً للبرهنة على وجود علة عاقلة، ولم ينكر هيوم وجود الغاية والتدبير والتخطيط والنظام في العالم، ولكنه قام ببعض دلييل التدبير وتساؤل هل بإمكاننا

البرهنة على وجود علاقة عاكسة عن طريق هذا الدليل؟ وانتهي إلى أن:

أ - هذا الدليل ينتهي بنا فقط إلى البرهنة على وجود إله يماثل العقل البشري يكون مسنداً للنظام والتدبير في العالم - إن الطولات تتشابه فيها بينها، ومادام الأمر كذلك، فمن نتجها - طيفاً لقواعد التمثيل - إلى الاستدلال على أن العقل تتشابه أيضاً، وأن صانع الطبيعة يشبه إلى حد ما العقل البشري، وإن كان مزوداً بملكات أوسع تتناسب مع جلال العمل الذي أنجزه<sup>(١٣٠)</sup>، ويقرر هيوم أن هذا التشابه الزعوم ينطوي على ضروب من الخط من شأن الوجود الأسمر لا يسع أي مؤمن صادق أن يطيقه. إن هذا التشابه المزعم يترتب عليه التخلي عن فكرة الكمال الإلهي.

ب - هذا الدليل ينقل إلى العالم ككل ما شاهدناه في جزء صغير منه، فهو يبدأ من حقيقة مؤداها أننا عندما نشاهد - مثلاً - منزلاً، فإننا نستنتج أن له مهندساً أو بناءً، ثم نقوم بنقل تلك النتيجة إلى العالم ككل، فنقول إن العالم له علة مماثلة، ويرى هيوم أن المشكلة تكمن هنا في الانتقال من الجزء إلى الكل، ذلك لأن ما يصدق على الجزء لا يصدق بالضرورة على الكل<sup>(١٣١)</sup>.

ج - لا تكشف التجربة عن ارتباط بين العالم وعلة عاكسة وإنما هي تظهرنا فحسب على وجود ارتباط بين موضوعات متلازمة باستمرار. ونتيجة لذلك التلازم نستدل عن طريق العادة HABIT على وجود أحدهما عندما نشاهد وجود الآخر، كالعلاقات والتلازم بين المهندس والقول، ومن ثم يرى هيوم أن التجربة الحسية لا يمكن أن تكون مسنداً لدليل التدبير، وهذا يعني أنه دليل قبلي *a Priori* أو عقلي ولا علاقة له بالتجربة.

ويتضح من هذه الانتقادات سيطرة نزعة هيوم التجريبية على تفكيره، فلهذا رفض أن يدفع بالتحليل التجريبي إلى ما وراء محدود، قوانين شرعي المعاني والانطباعات الحسية، ويطلب على هذه الانتقادات أيضاً فهم هيوم الناس للضرورة للوجود بين العلة والقول، فالضرورة عنده ليست ضرورة عقلية، بل هي ضرورة نفسية، أعني أنها تقوم على مبدأ العادة.

ولقد كان للانتقادات التي وجهها هيوم إلى دليل التدبير والمماثلة أثر كبير في فكر كانبث، الذي ذهب مثل هيوم إلى أن هذا الدليل لا يمكننا مطلقاً من البرهنة على وجود علة عاكسة<sup>(١٣٢)</sup>.

## ٢. الدلائل الكوزمولوجي (الكوني)

ويتلخص هذا الدليل في أن الموجودات لا بد لها من موجود، فلا شيء من لاشيء، وعلى ذلك فكل شيء أو موجود سبب أو علة أحدثته أو أوجده، لأنه يستحيل على شيء ما أن ينتج ذاته، أو أن يكون علة لوجوده الخاص، وعلى ذلك فعندما نرتقي من المعلومات إلى العلل ندعم علينا إما أن نعني في تتبع تعاقب لا متناه دون أن تصل إلى علة ما نهائية على الإطلاق، أو يصبح لزماً علينا في النهاية أن نلجأ إلى علة نهائية توجد وجوداً ضرورياً، والافتراض الأول مرفوض، وذلك لأن في السلسلة اللامتناهية أو التعاقب اللامتناهي للعلل قوة أو فاعلية في تلك العلة نهجاً للعلل الموجود، ولكن السلسلة أو التعاقب بأكمله، مأخوذاً معاً - ليس معها أو مسبباً عن أي شيء، ومع ذلك فمن الواضح أنه مفترض إلى علة نعدم ما يفترض إلى ذلك أي موضوع جزئي يبدأ وجوده في الزمان، ولا يزال من المقبول أن نسال ثم وجد هذا التعاقب الخاص منذ الأزل ولم يوجد أي تعاقب آخر غيره، أو لم يوجد تعاقب على الإطلاق - وإذا لم يكن شيء موجود قد وجد وجوداً ضرورياً لاستتبع في ذلك الإمكان أي افتراض يمكن صياغته، ولما كان هناك بطلان أكثر في القول بأن لا شيء وجد منذ الأزل منه في القول بذلك التعاقب للعلل التي تكون العالم، فعلاً كان - بدأ - هذا البدأ الذي عينا شيئاً ما للوجود منفصلاً على لا شيء وذهب الوجود لإمكان خاص ونعناه عن النهائي من الفروض أنه ليس شيء على خارجية والصيغة كلمة تخطر من الفرض. كان لاشيء؟ ولكن هذا لا يسهل قط أن ينتج أي شيء، ومن ثم يتحتم علينا أن نلجأ إلى موجود واجب الوجود يحمل في ذاته سبب وجوده، ويكون بالنتائي علة للعالم<sup>(١٢١)</sup>.

وتقدم اليوم لهذا الدليل (الكوزمولوجي) يتمثل في أنه يرى أن العالم يشبه بصورة كلية حيواناً أو نباتاً، وبالتالي فإن علة تشبه، بصورة أكثر احتمالاً، علة الحيوان والنبات، ولما كانت علة الحيوان والنبات هي الذات، فإننا نستدل أن علة العالم شيء يشبه الذات<sup>(١٢٢)</sup>. ولكن كيف يمكن تصور أن العالم قد نشأ من شيء معادل للذات؟ يجب اليوم على لسان «هيكو» قائل: بطريقة معقدة كما أن شجرة ما تسقط بذورها في الحقل المجاور، وتنتج (تولد) أشجاراً أخرى، فإن المملكة النباتية المنظمة، والعالم، ينتج داخله بذوراً معينة، تنتشر في السماء المحيط، فينمو علماً جديداً، فالغضب، Comot، مثلاً، يكون بذرة للعالم، ويُعد أن ينمو نوعاً، عن طريق الانتقال من شمس إلى شمس،

ومن نعم إلى نجم، يندفخ في عناصر لا شكل لها، وينبت نظاماً جديداً<sup>(١٢٧)</sup>. وهذا يعني أننا لسنا بحاجة ـ من وجهة نظر هيوم ـ إلى تخطي التجريبية ومجاوزتها، والقول بطلاء خارج العالم تكون علة له، فطلة العالم موجودة بداخله إذ إنه نتاج لفعل التوليد.

#### • الأدلة الطبيعية:

#### ٣. الدلائل الأنطولوجي (الوجودي)

رجع هيوم إلى كتاب الأسقف فيتلون (١٦٥١، ١٧١٥)<sup>(١٢٨)</sup> بحث عن وجود الله ومصادره، لكن يعيط بالصحيح الديكارتيّة، غير أن هذه الأدلة لم تقنعه، لأنه كان يشتكك في إقامة أي برهان قبلي على وجود الله. وعلى أي حال، فقد وقف هيوم عند أشهر الأدلة القبلية التي قدمها بعض الفلاسفة للبرهنة على وجود الله، وهو «الدلائل الأنطولوجي» (الوجودي). والدلائل الأنطولوجي، كما نعرفه، هو نوع من البرهان من طريق التعريف، ويتضمن في الاستدلال على وجود الله من وجود فكرة أو تصور عنه، وأشهر من بينه هم: الفلاسفة المنطقي، وديكارت، وليبنس<sup>(١٢٩)</sup> والمسالمة التي تهتم هنا في موقف هيوم من هذا الدلائل التي هيوم بعد مناقشة هذا الدلائل إلى:

١ - ينذر أن نجد هذا الدلائل مقنعاً إلا عند المتفاهين الذين الفوا الاستدلال المجرد. ووجدوا من حقائق الرياضيات أن العقل كثيراً ما يهتدى إلى الحقيقة وسط ضوضاء وتعارض في البدايات الأولى، ثم نقلوا هذه العادة في التفكير إلى موضوعات لا ينبغي أن تجد لها مكاناً بينها<sup>(١٣٠)</sup>.

٢ - أي شيء نتصوره موجوداً، يمكننا أن نتصوره غير موجود أيضاً. وعلى ذلك، فليس لثمة موجود ينطوي لا وجوده على تناقض. وبالتالي ليس لثمة موجود وجوده دليل البرهنة<sup>(١٣١)</sup>.

ويوضح من هذا أن البرهان الأنطولوجي ينهي إلى إثبات استحالة البرهنة على وجود أي شيء. ويعتقد أن صحتها سيترتب عليها استحالة فكرة وجود الله على أي نحو. وبخاصة بعد تضمين محمول الوجود الضروري في تصور إله. ولترجع قوة هذا الدلائل إلى أن كلمة «الوجود الضروري» لا معنى لها، أو بمعنى آخر لأنها تحمل تناقضاً ذاتياً. إن هذا البرهان - كما يرى هيوم على لسان «كلياتش» - قد استند إلى أحد الأخطاء وهو

أن «الوجود، محمول، وأن «الوجود الضروري» نوع خاص من هذا المحمول، بالإمكان إضافته إلى المحمولات الأخرى. في تصور طبيعة الله دون حدوث أي خلل والركون إلى هذه اللمزة في إثبات حقيقته<sup>(٣٢)</sup>.

ويوضح، بوجه عام، من الانتقادات التي وجهها هيوم إلى الأدلة القلبية والبعدية على وجود الله أن:

أ - هيوم حصر نفسه في مجال التحرية، ومن ثم رفض أن يدفع بالتحليل التجريبي إلى ما وراء «محدود» قوانين تداعي المعاني والاتجاهات الحسية.

ب - هيوم فهم الضرورة الموجودة بين العلة والعلول فهماً معيئاً، وأعني أن الضرورة ليست ضرورة عقلية، بل هي ضرورة نفسية تقوم على مبدأ «العادة». وقد انعكس هذا النهم على تقدمه للأدلة التي قدمت للبرهنة على وجود الله.

ج - الانتقادات التي قدمها هيوم إلى الأدلة القلبية والبعدية على وجود الله، هي اعتماد لمذهب الطبيعي، الذي نقل النظرية العلمية إلى ميدان الفلسفة والدين.

د - هيوم قد كشف طريقة التدهيل الإنجليزية واللاهوتية الخاطئة التي اتسم بها المذهب العقلي عن الله. وقد بين أن مثل هذه التحليل يمكن أن يكون متسبباً غاية الاتساق، وشاملاً كل الشمول، ولكن أن تكون له، مع ذلك، دلالة وجودية أو ارتباط بتجربتنا، كما أبرز في الوقت ذاته المزمرة اللاهوتية الكامنة في المنهج التجريبي، حسبما طوره أسلافه من المفكرين الإنجليز<sup>(٣٣)</sup>.

ب. المصدر السيكولوجي للاعتقاد بوجود الله

انتهينا من مناقشة المصدر العقلي للاعتقاد بوجود الله، وبقي أن نناقش الجانب الآخر، أعني المصدر السيكولوجي. لقد فسر هيوم مبادئ العلم تفسيراً سيكولوجياً، المقصد تفسيراً يقوم على البقول التي تتألف منها الطبيعة البشرية، وينتهي «رأيت» W. Riggall في كتابه، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، إلى القول بأن الفلاسفة الذي يفسر مبادئ العلم تفسيراً سيكولوجياً، يمكن أن يفسر الاعتقاد الديني بنفس الطريقة<sup>(٣٤)</sup>. وتطبيق هذه الفكرة على هيوم الذي فسر اعتقادنا في مبدأ العلية، ومبدأ الهوية... إلخ، تفسيراً سيكولوجياً، أما بالنسبة للمبدأ الأول فقد رأى أن «تحليل» علاقة العلية قد أظهرنا مزاراً على أننا لا نشاهد مطلقاً أدنى ارتباط بين انطباع وفكرة أو بين فكرتين.

وإذا سألنا هيوم، على أي دعامة ينهض الاستدلال إذن؟ فكانت إجابته أن الاستدلال يتلخص في أننا قد وجدنا موضوعاً معيناً قد صحب - باستمرار - بانطباع معين. ومن ثم فإننا نتنبأ بأن موضوعات أخرى مشابهة له ستكون مصحوبة كذلك بانطباعات مشابهة، والسير من القضية الأولى إلى القضية الثانية لا يتم بتدخل أي وضوح قبلي. فالقضيةتان مختلفتان اختلافاً بدياً، وعلى ذلك فهما منفصلتان. وكذلك لا نصل إلى هذه بطريقة بديهية مادامت الملاحظة لم يكن في وسعها قط أن تلح إلا على الماضي<sup>(٢١)</sup>.

إن الضرورة الوجودية بين العلة والمطلوب شيء يضيفه عقلنا إلى الانطباع الذي ندركه. فبأننا نلاحظ حدثاً يتبعه حدث آخر، كاللهب والحرائق، أو الثلج والبرودة قد افترشت باستمرار فهما بينهما، فإن الذهن يجعل في العادة إلى توقع الحرارة أو البرودة وإلى الاعتقاد بوجود مثل هذه الكيفيات<sup>(٢٢)</sup>. العادة هي التي تزودنا بانتقال سهل من العلة إلى المطلوب. وهذا الانتقال هو سير الذهن سيراً تلقائياً، وهو وليد عملية التداخي. وهذا يعني أن الضرورة ليست ضرورة قبلية، وإنما ترجع إلى العادة، ترجع إلى التوقع.

أما بالنسبة للمبدأ الثاني وهو مبدأ **«الهوية»** فإن هيوم يرى أننا نرغم وجود هوية بين الانطباعات الحالية والأفكار التي تتكونها. ومن ثم نؤول إلى اعتقاد بأنها ذات وجود متصل مستمر مستقل عنّا، ونرغم بطبيعة معاشة وحيدة هوية بين إدراكاتنا الخاصة بالتأمل. ومن ثم نصل إلى اعتقاد - باستمرار - باتصال ذاتنا، على الرغم من أننا لا نجد مطلقاً أي شيء في عقلنا سوى إدراكات تتغير باستمرار. وهذا معناه أن الهوية لا تبدو أن تكون نوعاً من الترابط بين أفكارنا، بحيث تجتمع أو تفتقر دون أن تضعف هوية كل فكرة على حدا<sup>(٢٣)</sup>.

ما نود تكهيد هو أن هيوم قد طمس اعتقادنا بالطعية والهوية... إلخ، تفسيراً سيكولوجياً، نحن هنا نعتقد من دون دليل، إن ما يحدد اعتقادنا هو الميول الأصلية التي تكاثف عليها الطبيعة البشرية. ومد هيوم هذا التفسير السيكولوجي إلى الاعتقاد الديني إذ يذهب إلى أن الناس يمتلكون ميولاً معينة أو ميادين معينة تنتج اعتقادات دينية. ومن ثم يحاول جاعداً بيان ما يساعدها أن تكون هذه الميول واليدين. وتبني محاولته التي قام بها أن الاعتقاد الديني بحاجة إلى تفسير، وهذا يعني بدوره أن الاعتقاد الديني ليس اعتقاداً أولياً وليس ظاهرة كلية بين البشرية مثلاً يذهب كثير من علماء اللاهوت المسيحيين أمثال كالڤين Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤)، الذي يذهب إلى القول بأن الميل نحو الإيمان بالالوهية ميل أساسي وكلي، وأية ذلك أن معرفة الله - هي ضرورة -



مفروسة بصورة طبيعية داخل العقل البشري. إن الله نفسه غرس في جميع الناس فهماً معيناً لجلاله وعظمته المقدسة. والناس جميعاً يدركون أن هناك إلهاً وأنه هو خالقهم<sup>(٢٤)</sup>. ومن ثم يدرك «كالفن» أن الاستدلال الفلسفي لا يساعد من دون وحي في الوصول إلى معرفة الله.

إن «كالفن» يتحدث - عكس هيوم - عن اعتقاد منظم في الله ينبثق منه الميل الديني. وما يعمده هيوم مجموعة مبادئ ثانوية. يعمده كالفن الحقائق ليل قنوي إلى الأكوهية. ويبدو أن كالفن قرأ تاريخ الدين بطريقة مختلفة عن هيوم. ومن ثم إذا كان الاعتقاد الديني لدى كالفن اعتقاداً مفروساً داخل العقل البشري. أي أنه اعتقاد أولي فطري. إلا أنه ليس كذلك عند هيوم. فمضمونه يتغير من فريق إلى فريق ومن عصر إلى عصر. إنه نتاج خالص للطبيعة البشرية. أو يمكن القول بأن له جذوراً طبيعية. بمعنى أنه يمكن تقديم تفسير طبيعي لسبب اعتقاد الناس بالدين.

ويذهب هيوم إلى القول بأن الدين الأول للبشرية لم يكن مذهب «التوحيد» كما يرى المؤلّفة وبعض المسيحيين المتفهمين الذين يرون أن الكون خلقه الله وضبط مسيرته. الدين الأول للبشرية. من وجهة نظر هيوم. هو مذهب «تعدد الآلهة». ويرجع هيوم إلى التاريخ والوثائق التاريخية ليبين على وجه نظرته أنه يجب أن القياض الهمجية التوحيدية في أمريكا وهي أمريكية وهي آسيا كانت جميعها تعتقد هذه الديانة التعددية<sup>(٢٥)</sup>. ويرى أن التسبب الذي دفع الشعوب والقبائل البدائية إلى اعتناق تلك الديانة هو تنوع الأحداث. هذا التنوع جعل الناس يعتقدون أن كل مكان في العالم مليء بحشد من الآلهة. لقد اعتقدوا أن الآلهة ينبغي أن تكون كثيرة ومتعددة حتى تستطيع تفسير الأحداث الطبيعية ومعرفتها. يضاف إلى ذلك أنهم أدركوا أن افتراض أن أحداث الطبيعة منظمة عن طريق موجودات عاطلة. يتطلب ضرورة التسليم بتناقض في تدبيرها وفسدها. فما تلاحظته هو صراع قوى متناقضة. وتغير في القصد في القوة الواحدة. فهي تحميننا تارة. وتقتلنا عنا تارة أخرى<sup>(٢٦)</sup>. وما يراء هيوم - هنا - هو زحف لمذهب الطبيعي الذي أراد من خلاله تفسير نشأة الدين ولطوره. وهذه النظرة هي التي جعلته يتجاهل أو قل يقلل وظائف تاريخية تشهد - عكس ما يرى - أن ديانة «التوحيد» كانت معروفة منذ القدم. يضاف إلى ذلك أن هيوم يفترض أن التقدم الطبيعي للفكر الإنساني. يجعل فكرة تعدد الآلهة هي الأصل. فالجميع يجهل الجاهل يجب أن يقبل في البداية فكرة قوى أسرى قبل أن يعد تصوره إلى موجود كامل. منح النظام للطبيعة كلها.

إن العقل يتقدم تدريجياً من الأدنى إلى الأعلى<sup>(١١)</sup>.

ويعتقد هيوم مقارنة بين ديانة «التوحيد» وتعدد الآلهة» مفروضاً أن الديانة الأخيرة لها مزايا تفوق الديانة الأولى. من هذه المزايا أنها تتيح المجال للاعتراف بالهة الطوائف والأسم الأخرى. بينما ديانة التوحيد لا تعترف إلا بالله واحد. ومن ثم تنظر إلى خصومها على أنهم كفرة وزنادقة. كما أنها تتميز أيضاً بالتسامح. ويستشهد هيوم على ذلك بأنه عندما «سئل وهي دافيس Daffies عن الشعائر أو العبادة الأكثر قبولاً من الآلهة. أجاب بأنها الشعائر الموجودة بصورة مشروعة في كل مدينة»<sup>(١٢)</sup>. وهي مقابل ذلك لا تعترف بديانة التوحيد التسامح. ويستشهد هيوم على ذلك بالروح الضيقة التي لا ترحم عند اليهود. وبالألمانية «روايتشت» الذين أطلقوا أبواب السماء أمام الجميع هذا الجوس<sup>(١٣)</sup>. ولما كانت ديانة «تعدد الآلهة» تتميز - كما يرى هيوم - بالتسامح. فإنها تكون ديانة اجتماعية. بينما توصف ديانة «التوحيد» بالعنف والقسوة والتأخر الروحي. ومن مزايا ديانة تعدد الآلهة - علاوة على ما تقدم - أنها تعقل التصالحية والشجاعة وحس الحرية وجميع الفضائل التي تعلي من شأن مجتمع من المجتمعات. وذلك لأن هذه الديانة تصور الآلهة على أنها أقل سعواً من البشر. ومن ثم يكون هناك شعور بالراحة في مخاطبتها. وقد يشتاق الناس إلى منافستها والتفوق منها. وهي مقابل ذلك تعطي ديانة التوحيد الشعور بالفري والذلة والخنوع<sup>(١٤)</sup>.

ويجدر بنا أن نثقف قليلاً لمناقشة بعض المسائل المهمة:

أولاً: التحليل الذي قام به هيوم. أعني التحليل الذي أوضح فيه أن ديانة «تعدد الآلهة» هي الديانة الأولى والأسبقية للبشرية. هو جزء من تراث طويل للكتابات ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر في تاريخ الدين والفكرانية والوثنية. فقد ظهرت كتابات في هذين القرنين لتبرير المسيحية والدفاع عنها. وجاء ذلك التبرير والدفاع عن طريق تعقيد ديانة تعدد الآلهة. ويبان أن هذه الديانة قد جسدت العناصر الأساسية للمسيحية. وهذا يعني في رأي البعض أن المسيحية هي الديانة الأولى والأسبقية للبشرية. فتعد «تولاند» مثلاً. يبرهن على أن الديانة اليونانية والديانات الشرقية القديمة قد جسدت العناصر الأساسية للمسيحية. وتجد لدى «تدال» M.Tisdal (١٦٨٦-١٧٢٢) اهتماماً بمثل هذا الهدف. ويوضح ذلك في كتابه «المسيحية قديمة قدم الخليقة»<sup>(١٥)</sup>. ومع أن هيوم صار على خطى «تولاند» ومتدال. وغيرهما في تحليل ديانة «تعدد الآلهة» إلا أن هدفه كان مختلفاً عن هدف هذين الفيلسوفين. إذ لم يكن تحليله

من أجل الدفاع عن المسيحية، بل كان من أجل بيان أن الدين، والاعتقاد الديني بصفة خاصة، تابع من الطبيعة البشرية.

ثانياً - لا نوافق هيوم مطلقاً في قوله بأن ديانة التوحيد ذريعة لممارسة كل التوان الظلم والشر والعنف والقسوة، وأنها تفرق العقل البشري في الطري والذل والخصوس، وأنها تصور فضائل قمع الشهوات والكفارة والمعاناة السلبية بأنها الفضائل الوحيدة المقبولة. لم يكن هيوم منصفاً على الإطلاق فيما يقول، ونحن نعتقد أن البيئة التي تربى فيها وترعرع فيها هي التي دفعتة إلى ذلك. فقد تربى في بيئة سادت فيها عبادة الطبيعة فاسية من «الكثنية» Catharism، وكانت هذه الديانة تؤكد الإثم وعذاب جهنم، وكانت تركز على فضائل الزهد واحتشار القرفة، لأنه اهتمام بملح الحياة. ولقد صورت هذه الديانة الطبيعة البشرية بأنها فاسدة، وما ارتكبه الإنسان من شر إنما يرجع إلى هذه الطبيعة. ومن ثم فإن جميع أعمالها تنسب بواسطة الطبيعة البشرية الفلسفة الشريرة<sup>(١٧)</sup>.

ثالثاً، لم يكن هيوم منصفاً على الإطلاق في وصفه ديانة التوحيد بأنها لا تعرف التسامح، وبأنها تنسب بالعنف والقسوة ويؤدي ذلك - من ثم - إلى شعور بالتطور والاشتمال منها. قول في هيوم أن لوكس الوصايا في المسيحية على لسان المسيح عليه السلام هي «الرب إلهنا إله واحد» (إنجيل مرقس ١٢ : ٢٩-٣٠)، ومع ذلك فهي دين التسامح والمحبة ومن ناحية ثانية، نحن نعتقد أن الخطأ الذي وقع فيه هيوم هو أنه لم يميز بين «ديانة التوحيد» ومعتقي هذه الديانة. فإذا كانت ثمة أخطاء مثل عدم التسامح والعنف... إلخ، فإن هذه الأخطاء ليست في واقع الأمر، أخطاء ديانة التوحيد نفسها، بل هي أخطاء معتقي هذه الديانة، ومن ثم يجب علينا ألا نلصقها بها<sup>(١٨)</sup>.

وعلى أي حال هناك إجماع عام بين أفراد البشرية، من وجهة نظر هيوم، على أن تتعلق طلباتهم بقوة غير مادية عاطفة. وإذا تماثلنا عن الدوافع التي تدفع الناس إلى الإيمان بهذه القوة، فكانت إجابة هيوم لتعصر هي:

أولاً، الخوف من الطبيعة

بمصرح هيوم بأن وضعنا في هذا العالم أشبه ما يكون بوضعنا في مسرح عظيم، فلي هذا العالم تختفي عنا أسباب جميع الظواهر والحوادث، ولهست لدينا قدرة يمكننا من منع الشرور التي تهددنا باستمرار. إننا معلقون في هذا العالم بين الحياة والموت، بين الصحة والمرض، بين الرخاء والحاجة. في هذا العالم نجد العواصف والرياح التي

نحطم، والأمراض والأوبئة التي تخلي إحدى الممالك من السكان، وتجد الهزات الطبيعية التي تدمر<sup>(14)</sup>.

إن المخاوف المستمرة من الطبيعة تحول العقل البشري، وتدفعه إلى الاعتقاد في «موجود» غير مرئي علينا أن نخضع له، وأن نتقرب منه بتقديم القرابين للخطيئة وأن نعبده. فالشعوب الرومانية لجأت إلى الإلهة «جونو» Juno ربة الأسرة والزواج<sup>(15)</sup> ولجأت إلى «لويسينا» Lucina الإلهة المشرقة على ميلاد الأطفال، ولجأت البحارة إلى الإله نيبتون Neptune إله البحر، ولجأت المحاربون إلى الإله «مارس» Mars إله الحرب، ولجأت التجار إلى الإله «عطارد» إله التجارة والتجارة<sup>(16)</sup>.

والتفسير الذي قدمه هيوم، أقصد التفسير الذي يدفع الناس إلى اللجوء إلى قوة غير مرئية، نجد له ما يماثله عند «لوكرتيوس» Lucretius (٥٥-٩٩ ق.م.) الذي ذهب في تفسيره «في طبيعة الأشياء» إلى أن الناس عندما يحجزوا عن تفسير ظواهر الطبيعة، ولانسيا جواتها المريعة مثل الكوارث الطبيعية: الفيضانات، الزلازل، البراكين، الفيض، العواصف، الأعاصير... إلخ، فإنهم لجأوا إلى تأليه هذه الظواهر، ثم نسبوا تلك الجوانب المريعة إلى فعل الآلهة وحكمهم منها: فراحوا ياتهمون رضاها بتقديم القرابين، وإقامة الصلوات وتذرية الطلوس أو التماثيل المختلفة<sup>(17)</sup>.

#### ثانياً، ضرورة التشخيص والحد وعيادة البطل

يرى هيوم أن جهانا بالآلهة بصورة يقينية، واعتمادنا بمعرفتها ومعالجة الوصول إلى فكرة عنها، يجعلنا نرى أنها لا وجود لوسيلة أفضل من تصورنا على أنها موجودات فعالة عاقلة تملك إرادة متبا، ولا تكون أسس منا إلا هي القوة والحكمة، ومن ثم نجد أن معظم آلهة العالم القديم تقدم على أنها بشر أو قل لها صفات بشرية، فإله الحرب فط هانج، وإله الشعر مهاب، وندو.

ويرجع هيوم - كمادته - إلى الوقائع التاريخية ويقدم أمثلة تبين هذا التشخيص، فيذكر أن الاسكندر عندما حاصر القرانيين قاموا بإلقاء السلاسل والقيود على تحال هرقل لكي يمنعوه من الهرب والتخلي عنهم، وبعد موت «بوليوس قيصر» سقط الناس

١٤ جونو Juno - إلهة السماء، ربة الأسرة والزواج هي الهةالوجما الرومانية زوجة جوبيتر إله الآلهة كان شهرها الذي سمي باسمها «يونو» Juno هو الشهر الذي يجعل فيه الزواج عند الرومان (راجع في ذلك د. إمام عبدالمفتاح، معجم دولاب وأساطير العالم مكتبة مدبولي، المركز القومي، د. ٢٠١٠، ص ٦٢٩ - ٦٣٠).

على أنهم لدرجة أنهم قاموا برحبها بالحجارة في معادهم وامتنعوا عن عبادتها<sup>(١٢٢)</sup>.  
إن هناك ميلاً عاماً بين الناس لتصوير جميع الموجودات على شكلهم. كما أن لديهم ميلاً للتعلق والداهلة والدمج والتقاء، ويؤمنون هذا الميل إلى تعجيد إله وإعطائه مكانة تفوق مكانة الآلهة الأخرى، فيجعلونه موضوع عبادتهم وسجودهم، ويفترضون أنه في توزيع القوة بين الآلهة تخضع أمثهم لسلطة ذلك الإله الخاص. أنهم قد ينصرون إليها واحداً على أنه الأهم أو القاضى الأسى الذي يحكمهم بسلطة تشبه تلك السلطة التي يعارضها السيد على رعاياه، ويؤمنون بتقديم التذوق وإعبارها إليه، ويفترضون أنه يسعد لديهم وثلاثهم. إن لدى الناس ميلاً - من وجهة نظر هيوم - لإسقاط الصفات البشرية والصفات الإنسانية على الإله<sup>(١٢٣)</sup>.

يتبين مما سبق أن هيوم كان يهدف إلى إقامة الاعتقاد بوجود إله على أساس سيكولوجي. هذا الأسس هو مشاعر الناس وعواطفهم وشعارهم المباشرة. وهكذا اتخذت المشاعر المصادرة موضعاً من الاستقلال والبرهان المنطقي والملاحظة كأساس لفرض «الله أو الدين»<sup>(١٢٤)</sup>. وهذا يعني أن هيوم لم يرفض فكرة «الأنووية» - كما يزعم البعض - بناء على رفضه الأدلة على صحة معرفتها بوجود إله، بل هو يعتقد في وجود إله، وإن لم يستطع أن يبرهن عليه أو على معرفته به. والسبب في هذا الاعتقاد يقوم - كما قلنا من قبل - على أساس أن عواطفنا ودوافعنا العملية ترغمنا على التصديق بوجود إله، حتى لو كان التحليل الفلسفي يؤكد لنا اعتقارنا إلى وسائط الارتقاء إلى معرفة عنه لتسم بيقين برهاني<sup>(١٢٥)</sup>.

وجدير بالذكر أن فكرة «الأنووية» ترتبط ارتباطاً وثيقاً «بالعالم» ومن ثم تثار أسئلة من أهمها: هل الله خلق العالم؟ وبأي معنى؟ هل هناك العناية الإلهية في العالم؟ هل الله يحدد قوانين العالم؟ هل الله يتدخل في العالم بالمعجزات؟ وما الذي يعد كمعجزة؟ وسوف نتناول الآن ارتباط فكرة الأنووية بالعالم. ونركز على مسألتين هامتين هما: العناية الإلهية، والمعجزات.

### ثالثاً: الأنووية والعالم

#### ١. العناية الإلهية (الوجود الإلهي)

العالم وقوانينه مظاهر لقدرة الله وحكمته، ومظاهر لعنايته. وقد ذهب البروتستانت قديماً إلى أن العناية الإلهية تحكم أحداث العالم، بحيث تهدف إلى غاية معينة، هذه

الغاية هي الخير. وقد اعتقد الروافضيون أن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة، ومن ثم لا وجود لشر فيه. وإذا كان هناك شر، فقد برره بعضهم بالقول بأن كل شيء له ضده، وبالتالي فإن وجود الشر ضروري كضد للخير، بل هو الذي يعطيه ماحيته ومعناه. ومن جهة أخرى يقولون إن الله أراد الخير بالطبع، ولكن للوصول إلى ذلك لم يكن هناك مفر من اتخاذ وسائل ليست نفسها خالية من الشر، فالشر إذن مصاحب للخير. الخير مطلوب بالذات، أما الشر فهو موجود بالعرض وهو قليل. ولكنه لازم وضروري لتحقيق الخير الكثير الذي يشمل النظام الكلي للعالم<sup>(١٣٦)</sup>.

وقد ذهب طينتين، في العصر الحديث إلى القول بأن الله يحتوي على أقصى قدر ممكن من الكمالات، ويلزم من الكمال الأقصى لله أنه عندما أيدع العالم قد امتاز أسمى خطة ممكنة يتحد فيها أعظم قدر من التنوع مع أعظم قدر من النظام. إن عالمنا الواقعي هو أكمل وأحسن العوالم الممكنة، وطالما أنه كذلك، فلا وجود لشر فيه، ولا وجود لقوضى ولا اضطراب بداخله<sup>(١٣٧)</sup>. ولقد افترض الله هذا العالم بالذات من بين جميع العوالم الممكنة التي لا حصر لها، لأن العقل الإلهي قد تحقق من أن عالمنا واحداً من بين جميع العوالم الممكنة، وبأنها واحداً تفضيلاً هو أحسنها جميعاً، لهذا شابت إرادة الله أن تختار هذا العالم الأفضل تحليلاً منها مع قانون الأسبق والأفضل.

وعلى أي حال، يتبين لنا مما سبق أن هناك من الفلاسفة من أكد أن الغاية الإلهية تحكم أحداث العالم، بحيث نهدف إلى غاية معينة هي الخير، وهي مقابل ذلك نجد هجوم يذهب إلى أن التجربة المباشرة وشعور الناس يشهدان على طغيان الشر على الخير في هذا العالم. فثمة حروب دائمة مستعرة بين المخلوقات الحية جميعاً، حتى إن القوى الشجاع تظهر الضرورة والجوع والحاجة، ويزعج الخوف والقلق والفزع الضعيف الحبان. يضاف إلى ذلك مكاليد الطبيعة التي تخص حياة كل موجود حي، فالقوى ينترس الضعيف، والضعيف يتعطل بدوره ليتلهم الفرصة المواتية ليرفع بالقوى بطريقة ما. وإذا نظرنا إلى الإنسان لوجدنا أن الناس يمتدب بعضهم بعضاً بالنظم والاستبداد والهيوان والظلم والفساد والحرب والطمع والخداع والفكر. وهذه الشرور الخارجية ليست شيئاً، من وجهة نظر هجوم. إذا فهست بتلك التي تشأ داخل نفوس البشر عند اختلال المزاج الذهني أو الاعتلال البدني، ولك أن تلاحظ، حصوة الأمعاء والفرخة وآلام التبولن المبرحة، والكآبة والجنون المستعمر، والهزال السقيم، والطاعون

الكتسح<sup>(١٣٨)</sup>.

مكننا انطلق هيوم من التجربة المباشرة والطبيعة البشرية ليقوز أن العالم الذي نعيش فيه مليء بالكون من الشرور لا حصر لها، وواضح أن هدفه يبين أن العناية الإلهية مجرد وهم من الأوهام أو خرافة من الخرافات، ولكن ليست التجربة المباشرة والطبيعة البشرية تشهدان أن قدرتنا محدودة، ومن ثم فما يبدو للناس شراً قد يكون موجوداً من أجل غاية معينة لا يعرفونها من حيث هم بشرة اليأس في الحياة كثير من التجارب التي تولد الآثام وأحزاناً أليها، ثم لا تثبت أن تغلب خيراً بمعنى أو آخر<sup>(١٢٧)</sup>. يقول ستيمس (1967، 1886) W. Stead: «أما الحضرات والناموس والصابون والمفانورات فلا يستطيع الله أن يقول لم خلقت، رغم أنه قد تكون لها علاقة بعقاب الإنسان على خطيئته الأصلية»<sup>(١٢٨)</sup>.

وقد ذهب القديس أوغسطين إلى أن الشر صادر عن جهلنا بحقائق الأشياء، وبعدم علمنا بجميع أطرافها وروابطها. وذهب القديس توما الأكويني إلى أن وجود الأشياء الفاسدة في الكون مضادة إلى الأشياء التي لا يطرأ عليها الفساد يؤدي إلى ازدياد الجمال والكمال<sup>(١٢٩)</sup>.

## ب. المعجزات

موضوع «المعجزات» من الموضوعات المهمة، فيما من دين يخلو من هذه الظواهر، وإن وجدت في بعض الأديان مكاناً أبهر مما وجدته في أديان أخرى. والمعجزات تتبع منطقاً واحداً في كل الأديان، وإن ارتبطت في كل دين بتراثه الخاص. وقد نسجت الخيلة الشعبية روايات لا تحصى، تدور حول الأحداث المعجزة. وإذا حاولنا البحث عن عنصر مشترك في هذه الروايات لوجدنا أنه كسر الخط القايكوف للأحداث، أو خرق القانون الطبيعي. ومن هنا عرفت المعجزة بأنها تلك الأحداث التي تطرق قوانين الطبيعة، فالشفاء من مرض عضال معجزة، والقيام من الموت معجزة، والمشي على الماء أو التحليق في الهواء معجزة<sup>(١٣٠)</sup>.

وإذا أردنا أن نعرف رأي هيوم في المعجزات فإنه ينبغي علينا التركيز على جانبين هما: الجانب النهجي، والجانب التاريخي.

## ١. الجانب النهجي

يرى هيوم، شأنه شأن كثير من فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، أن

العالم يخضع لقوانين ضرورية، من أهم هذه القوانين قانون «العلة» يقول مؤكداً ذلك: «من الأمور المضم بها بصورة كلية أن عمليات الأجسام الخارجية ضرورية، وأن هي اتصال حركتها وحدها وتماثلها لا توجد آثار للحرية»<sup>(١٢٧)</sup> الموضوعات الخارجية - من وجهة نظر هيوم - تخضع لقوانين ضرورية، ولا يمكن أن نحيد عن المسار الدقيق الذي تتحرك فيه، ويجب أن نلظر إلى أعمال هذه الموضوعات على أنها نتائج لأفعال ضرورية، وإذا لم تكن هذه الموضوعات مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً مطرداً ومنطقياً، فإننا لا نصل إلى فكرة عن العلة والعلول، فالضرورة التي تدخل في هذه الفكرة ليست شيئاً سوى التمسك المتل لأن ينتقل من موضوع إلى تابعه العليّ ويستعمل على وجود موضوع من وجود موضوع آخر.

ولا يفت هيوم عند هذا الحد، بل يعمي خطوة أبعد ليقول أن الأفعال الإنسانية تخضع أيضاً للضرورة، فهناك مجرى عام للطبيعة في الأفعال الإنسانية، وأيضاً في عمليات الشمس والنخاع، وهناك أيضاً سمات خاصة بأهم معلمة والشخص معولين، كما أن هناك سمات مشتركة للبشرية، ومعروفة تلك السمات تركز على ملاحظة اطوار هي الأفعال التي تصير عن انفس ويشكل وتكون الأطوار الخاصة بالخاصة للضرورة<sup>(١٢٨)</sup>، المجتمع المشوي يقوم على سببين نظرية اليقين التي تقوم عليها الموضوعات الخارجية وتضمن لها - ولا يمكن - في رأي هيوم - أن تتحول طريقة واحدة للإفلاات من الحجية التي نذهب إلى أن الأعمال الإنسانية مطردة مسكها مثل الموضوعات الخارجية، فالأفعال الإنسانية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموقف المائل ومزاجه وبقائه وظروفه<sup>(١٢٩)</sup>.

ولأن العالم يخضع بأسره لقوانين ضرورية تجعل ظواهره تحدث بصورة منتظمة ومطردة، فلا شيء يحكم عليه بأنه «معجزة» إذا حدث باستحراق في المجري العام للطبيعة، فقولنا، مثلاً، «إن إنساناً مات فجأة» مع أنه كان يبدو بصحة جيدة، لا يعد معجزة، لأن هذا النوع من الموت، مع أنه شير عادي مثل أي نوع آخر، قد لاحظنا حدوثه بصورة متكررة، لكن من الأمور التي نعدّها معجزة أن يولد إنسان مات إلى الحياة مرة أخرى، لأن هذا أمر لم نلاحظه في أي عصر وفي أي بلد<sup>(١٣٠)</sup>.

وبناء على ذلك يرى هيوم أن «المعجزة» هي خروج على قوانين الطبيعة، أي أن الواقعة لا تسمى معجزة إلا إذا خرجت عن ماكوف تجريبتنا المطردة، ولكن لما كانت تجاربنا الماكوفة المطردة هي نفسها البرهان على اتصال واقع حادثة ما، كانت بالتالي



هي تقصيرها البرهان على عدم احتمال وقوع ما يتناقض معها، أو هي بعبارة أخرى البرهان على عدم احتمال وقوع ما يسمى بالمعجزة، ولا يمكن إقامة البرهان على إمكان وقوع «المعجزة» إلا ببرهان أقوى ترجيحاً من برهان التجربة المطردة الدالة على نقيض تلك المعجزة<sup>(٢٢)</sup>. القول بالمعجزات من وجهة نظر هيوم هو بالتالي إنكار القانون الطبيعية الضرورية المطردة.

د. الجليل التاربي

يشير هيوم تساؤلاً هو: كيف يمكن البرهنة على حدوث «المعجزات»؟ وهذا يعني أنه لا يهتم بمسألة حدوث «المعجزات»، فحسب، بل يهتم أيضاً بمسألة البينة أو الدليل Evidence على حدوثها، وربما تكون مسألة البينة أو الدليل على حدوث «المعجزات» أكثر أهمية، من وجهة نظر هيوم، من مسألة حدوثها. وعلى أي حال يرى هيوم أن الإيمان بوقوع «المعجزات» إيمان لا يستند إلى أساس مما يصح الاعتماد عليه وذلك للأسباب الآتية<sup>(٢٣)</sup>.

١ - لا وجود في التاريخ لأي معجزة قد شهد بها غير الخلق من الناس، الذين نطمعن إلى رجاحة عقولهم، وإرتضاع منزلتهم من التريية والتعليم بحيث لا يقدعون أنفسهم ولا يقدعون غيرهم.

٢ - ثمة مبدأ قد نلاحظه في الطبيعة البشرية، وهو استماع الناس إلى ما يشهر المصحب والدعشة، وحديثهم عن الأمور التي لا خبرة لديهم عنها، ليخبروا به خيالهم، فعلى الرغم من أنه في خيالهم العملية، فإنهم يزلون صدق الرواية على أساس خبراتهم الماضية. إلا أنه حين تضمن الرواية في بعدها عن الواقع، فإنهم يستخفون عن الطيرة ومقاييسها في التصديق أو التكذيب وينسبون بقولهم لا بقولهم.

٣ - يكثر الحديث عن المعجزات بين الشعوب الجاهلة، وإذا وجد بين شعب من الشعوب المتحضرة من يروي شيئاً عن المعجزات، فسلجده قد ورثها عن أسلافه أمام جهلهم، وقد نقلها السلف إلى الخلف بعد أن أحاطها بشيء من الرهبة.

٤ - الشواهد الضاربة لأي معجزة تفوق الشواهد المؤيدة لها.

ومما سبق يتبين أن هيوم يشكك في الشهادة البشرية، وهذا يعني أنه لا يشكك في الإيمان بالمعجزات فحسب، بل يشكك أيضاً في كل ما هو ماضي.

ويعد أن عرضنا موقف هيوم من «المعجزات»، يجب علينا أن نقف للإشارة إلى مسائل عدة:

أولاً: الفكر الذي ظهر في العالم مع ميلاد العلم الجديد في القرن السابع عشر، ثم بلغ ذروته في القرن الثامن عشر، والذي أصبح جزءاً من صورة العالم عند العقل الحديث هو أن كل ذرة صغيرة من الأحداث التي تقع في الكون تحكمها قوانين صارمة لا تكفير. فلو أن حبة من حبات الرمل، أو جزيئاً صغيراً من هذه الحبة، تحركت واحداً على ألف من المليمتر، فإن هذه الحركة هي نتيجة يمكن التنبؤ بها لأسباب طبيعية موجودة سلفاً. ولقد أصبح هذا الافتراض الأساسي للعلم جزءاً من عقل الإنسان الحديث غير الواعي، الذي لم يسمح أي مجال لتدخل العقل الإلهي في العالم<sup>(٢٨)</sup>.

ثانياً: المعجزة ليست انتهاء للسببية. كما يظن هيوم وغيره. بل هي اكتشاف أو إعادة اكتشاف لسبب غفلنا عنه نحن البشر أو نسبتناه، ألا وهو الله من حيث هو السبب المطلق أو «علة العال»<sup>(٢٩)</sup>.

ثالثاً: المعجزة لا تعني مخالفة قوانين الطبيعة، ولا تعني انتهاكاً لقانون من قوانين الطبيعة عن طريق مشيئة الإله وإرادته، بل تعني مشيئة خاصة لله من أجل تحقيق غايات أخرى غير الغايات الطبيعية في المجرى العام للطبيعة، مثل الغايات الأخلاقية التي لا تكفلها قوانين الطبيعة المحددة الثابتة، أو تأييد دعوى إيمانة.

وأخيراً، إذا كان الله قد خلق العالم وجعله يسير وفق هذا القانون الذي تحاول العلوم المختلفة أن تكتشفه انطلاقاً من مراقبة أحداث الطبيعة، فلا بد من أن يكون العالم وقوانينه متطابقاً لا لبساً في القدرة الكمية فحسب، بل في حكمته الكلية ورحمته الكلية وصلاحيته الكلية أيضاً. وإذا ارتأى الله أن يتدخل في قوانينه من حين لآخر، فذلك أيضاً بحكمة منه<sup>(٣٠)</sup>.

خامساً، إذا حدثت معجزة من المعجزات من حين لآخر، فإن ذلك ليس خرقاً للقانون الطبيعي، بل هو استمرار للسلطة الإلهية، إنها ثباتنا على «المعجزة الكبرى» وهي خلق العالم، إن مدعها هو أن نجعلنا نكشف تعلي الله في العالم، فننظر إلى الوجود نظرة تفهيم وإجلال<sup>(٣١)</sup>.

سادساً: إذا كان هيوم يرى أن التجربة هي المرشد الوحيد للبرهان، فتكون البرهان على احتمال وقوع حادثة ما، وتكون أيضاً البرهان على عدم احتمال وقوع لنا بتأني معها، فإننا نسأل، هل باستطاعتنا اعتماداً عليها معرفة كل أحداث الماضي وهل

بإمكاننا القول بأننا نستطيع اعتماداً عليها معرفة كل قوانين الطبيعة حتى نقرر أن ما يتطابق مع تلك القوانين بعد خرقاً وكسراً لها؟

### خاتمة وتعقيب

أولاً، كان للصورة الجديدة عن العالم في القرنين السابع عشر والثامن عشر، تلك الصورة التي ترى أن كل ما هو طبيعي هو وحدة علمي - أثر كبير في جميع المجالات، ومنها الدين. وقد ظهر هذا الأثر جلياً عند هيوم.

ثانياً، يرى هيوم أنه إذا كان هناك اعتقاد ديني، فإن هذا الاعتقاد ينبغي أن يرتبط بالطبيعة البشرية، ولا يكون مفارقاً لها. ونحن نرى أن أحد الأسباب التي دفعت إلى ربط الاعتقاد الديني بالطبيعة البشرية هو زحف المذهب الطبيعي - للتأثر بالثورة العلمية - لتفسير الطبيعة البشرية من زواياها المختلفة، وأركانها المتعددة، ولقد كان الدين هو الركن البعيد عن التفسير العلمي، فجاء هيوم لينقل المذهب الطبيعي إليه.

ثالثاً، ربط الاعتقاد الديني بالطبيعة البشرية، يبين أن ثمة لاهوتاً طبيعياً برجائياً سلبياً متضمناً في كتابات هيوم ومؤلفاته.

رابعاً، يعتمد الاعتقاد عند هيوم على الإحساس والشعور. ويحتاج هذا الإحساس والشعور إلى إثارة والذي يشبه هو الموضوع المائل للحواس. وهذه نظرة تجريبية محدودة لأصل الاعتقاد - إن فصل الاعتقاد عن العقل هو فتح الباب أمام الخرافة التي كان يزعم هيوم معارفتها. ونحن نعتقد أن محاولة هيوم التي تتمثل في فصل الاعتقاد عن العقل في الدين، كانت أحد الأسباب المهمة التي جعلت كثيراً من الباحثين يذهبون إلى وصفه بأنه ملحد وعدو للدين.

خامساً، لم يرق من الخبرة الدينية عند هيوم سوى حالات نفسية ذاتية لا علاقة لها بأي حقيقة موضوعية خارج الذات. وهذا الصور ضيق للغاية للخبرة الدينية. ويمكن القول بأن الدين الذي يركز فقط على الحالات النفسية الذاتية هو دين شهبي، أو هو دين السذج.

## الهوامش والمراجع

- (١) والتر ستيفن: الدين والفعل المذهبية ترجمة د. إمام عبد الفتاح مكتبة صمداني القاهرة، ١٩٩٤، ص ٨٧ - ٨٤.
- (٢) لعل نجو، هجوم إلى أسلوب الحضارة في كتابه «معارف في الدين الطبيعي» يرجع إلى رغبته في عرض الأراء المختلفة حول مسائل الكه في هذا الكتاب نجد حواراً بين ١٥٠ شخص هو ديموس Demos وهو اسم مأخوذ من التراث المسيحي، ولهذا كان يعبر عن موقف رجل الكهنة في المسيحية ومعه، والثاني «فيلو» Philo وهو اسم أحد فلاسفة الأكاديمية فهو إذن يمثل موقف التشكك الذي لا يريد أن يؤمن لا بالدين ولا بالفعل، أما الثالث وهو كيرلسوس Celsus فهو في الأمم الأعداء الطبيعية التي تجري على أسسها أراد هجوم نفسه. ويخلص الجميع أن قضية وجود الله ليست مطروحة للفتل، بل طريقة الكه وخلفائهم، (وإن كان من الباحثين من يجهل إلى أين يقضي أن تأخذ هذا التسليم الصوري بوجود الله مأخذ الجد) غارون، بولتون: David Hume, Polheim Book, London, ١٩٥٨, P. ١٥٥.
- (٣) Woolston, R. - Hume on Religion, Nature, The Fontana Library, London, ١٩٦٣ P.25.
- (٤) ولترستين: الدين والفعل الحديثة ص ١٤٤.
- (٥) Hume: A treatise of Human, Nature, Oxford Univ. Press, ١٩٧٤, P. xvi (Introduction).
- (٦) Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding, Chicago, ١٩١٢, P.146, 300
- راجع أيضاً: P. 214, Moore, R. episteme.
- (٧) د. محمد علي الشهابي الفلسفة اليوم من أين؟، لاكتبة مكتبة القاهرة الجديدة، ١٩٨٦، ص ١٩.
- (٨) Wilky, B. The Eighteenth Century Background, Clarendon and Warden, London, ١٩٦٥.
- (٩) Burr, E.B. The Metaphysical Foundations of Science, Kegan Paul, London, ١٩٣٢, P. 64.
- (١٠) Mott, A.: Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World, V.B. Univ. of California Press, ١٩٥٢, Preface, ١٥6i
- Book, P. 346, (١١).
- (١٢) ولترستين: الدين والفعل الحديثة، ص ١٠٤.
- (١٣) Edwards, P. (ed.): The Encyclopedia of Philosophy, V. II (An Deism), P. 325- 335.
- (١٤) انظر في ذلك: د. أحمد محمود صبيحي «مذهب الدين الطبيعي» بحث مطبوع في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة الكويت عن د. وكي صوب محمود، بعنوان «وكي صوب فيلسوفاً وأديباً وعالمًا» ١٩٨٧، ص ٣٨٦، ٣٨٧ وشارون ولترستين: James Hastings (ed.): the Encyclopedia of Religion and Ethics, V. 4 (An Deism) New York, ١٩٥٥, P. 323.
- (١٥) د. وكي صوب محمود «تجديد هجوم دار الفاروق» القاهرة ١٩٥٨، ص ١٣٧.
- (١٦) Hume: The History of Natural Religion, Edited With An introduction by James Fieser, New York, Macmillan Publishing Company, ١٩٦٢, P. xvii.
- (١٧) ريتشارد شامس: رواق الفلسفة الجديدة، ترجمة د. أحمد حندي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص ٣٤١.

- (١٤) هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، تقديم د. فيصل عباس، دار البعث، بيروت، ١٩٨٠، ص ٨٩.
- (١٥) Wible, B.: The Eighteenth Century Background, P. 40.
- (١٦) لينتن: الفيلسوفية، ترجمة د. عبد الفتاح مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥، ص ١٦٥، فقرة ١٠، ص ١٤٨، فقرة ٢٩.
- (١٧) Hume, J.E.: History of Philosophy, Trans. by Williston, J. Hough, V.B., London, George Allen, 1913, P. 228.
- (١٨) Ibid P. 253.
- (١٩) أنظر: هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ص ٩٦.
- (٢٠) المرجع نفسه، ص ٩٦.
- (٢١) أنظر بالتفصيل: كاتانيا، مفهوم العقيدة عند كايك، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥، ص ١٥٢، ١٥٤.
- (٢٢) هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ص ١٤٦، وما بعدها.
- (٢٣) Hume: Dialogues Concerning Natural Religion, Edited With an Introduction by J.C. A. Gaskin, Oxford Univ. Press, 1993, P. 78.
- (٢٤) Ibid P. 79.
- (٢٥) راجع في ذلك: عزاسي إسلام، مداخل إلى التيارات، مكتبة سيد وأختة القاهرة، ١٩٧٨، ص ٨٩، وما بعدها.
- (٢٦) هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ص ٩٦.
- (٢٧) المرجع نفسه، ص ١٢٢.
- (٢٨) المرجع نفسه، ص ١٤٤.
- (٢٩) جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة طاهر كامل، مكتبة غريب القاهرة، ١٩٧٢، ص ١٦٤.
- (٣٠) Wright, W.K.: History of Modern Philosophy, New York, The Macmillan Company, 1965, P. 205.
- (٣١) د. محمد فتحي الشنيطي: فلسفة هيوم، بين الشك والامتناع، ص ١٧٢ - ١٧٤.
- (٣٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٨.
- (٣٣) د. زكي نجيب محمود: العهد هيوم، ص ١٧٢.
- (٣٤) Miller, L. (ed): God and Reason, New Jersey, P. 150.
- (٣٥) Hume: The Natural History of Religion, P. 4.
- (٣٦) Ibid P. 5.
- (٣٧) Ibid P. 34.
- (٣٨) Ibid P. 40.
- (٣٩) Ibid P. 41.
- (٤٠) Ibid P. 41.
- (٤١) على قدامي (١٧٨٩ - ١٧٩٢) فيلسوف ولاهوتي إنجليزي، كان زميلاً في جامعة أكسفورد، وهو من أكثر المفكرين الإنجليز إيماناً بذهب التنزيه الطبيعي، من أهم مؤلفاته: «السياسة الجديدة قدم الطبيعة».

أو الإنجيل كتصديق لنبينا المسيح.

(١٦) د. إمام عبدالمفتاح: الطائفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٢٠٢.

(١٧) لم يستلح هوم التمييز بين عقيدة التوحيد ومعتقداتها، ولم يصنع في اعتباره - من ثم - أن الخطأ، المصنوعات الدينية أو الأساطير القديمة ليست هي أخطاء الدين، بل أنها كلها خاطئة متفاداً وعدم استلح من جانب بعض المسلمين خطأ، فإنه ينبغي ألا تنسب ذلك إلى الإسلام نفسه، فالإسلام لا يعبر أبداً على اعتناقه، بل هو الله تعالى ملكم دينكم وأني ديني، (التكوير: آية ٦) ويقول تعالى: فبين شاء عليهم ومن شاء فلقبحه، (التكوير: آية ٢٤)، ولقد منح الإسلام - كما يعرف - غير المسلم (يهودي، مسيحي،...) إلحاً حقه كائناً، إذ لا عدوان عليه، وإنه الحق في معارضة شعائره ومطلوبه، ولقد ظهر سماحة الإسلام عليه في الحروب، فلا عدوان إلا على من يقاتل بالعدوان، ويحرم الإسلام حرب الأياد، ولقد أنشبه بعض الفلاسفة، ونخصي بالمسحهم وهم إرستو، فيوكتس W. Heick (١٨٧٢ - ١٩٢٦) إلى مسألة ضرورة التمييز بين الدين وعقله (راجع في ذلك: Heick, W. E.: Preface to Philosophy, New York, Macmillan, 1996, P. 32).

Hume: The History of Natural Religion, P. 9-11. (١٨)

Hume: The History of Natural Religion, P. 9. (١٩)

(٢٠) د. إمام عبدالمفتاح: معجم نباتات وأساطير العالم، مكتبة مدبولي، الجزء الأول، ١٩٩٥، ص ١٢ (القدم).

Hume: The History of Natural Religion, P. 16. (٢١)

Ibid, P. 31. (٢٢)

(٢٣) ريتشارد فاكنر، روح الفلسفة الحديثة، دار النهضة العربية، ١٩٩٢.

(٢٤) د. هزيم إسلام، معدل إلى الفيلسوف، ص ١٩٩.

(٢٥) ميخائيل فاسس، أثر الفكر اليوناني القديم، والأخلاق في الفكر الإسلامي، رسالة دكتوراه غير منشورة - كلية الآداب - جامعة القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٢٥-١٢٦.

(٢٦) ليويس، اليونان القديمة، ص ١٦٥، فكرة ٦٤، ص ١١٢.

(٢٧) هوم، معارفات في الدين الطبيعي، ص ١٦٥ وما بعدها.

(٢٨) أدب، صعب، المقدمة في فلسفة الدين، دار الفكر كشور، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥، ص ٢٢.

(٢٩) والتر ستيفس، الدين والمثل الحديث، ص ١٠ (مقدمة المترجم).

(٣٠) آلن جاكسون، روح الفلسفة المسيحية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٦، ص ١٢٠.

(٣١) أدب، صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ٢٨١ - ١٢٦.

Hume: A Treatise of Human Nature, P. 40. (٣٢)

Ibid, P. 402. (٣٣)

Ibid P. 408 - 409. (٣٤)

Hume: An Enquiry, Macmillan Publishing Company, New York, 1955. (Edited by chaim W Hendel).

W Hendel).

فان: د. ركي نجيب محمود، انجيل هوم، ص ١٢٩.

(٣٦) د. ركي نجيب محمود، انجيل هوم، ص ١٢٩.

Hume: An Enquiry, P. 120 فان:

(٦٨) انظر: د. زكي نجيب محمود، *ديانور هيرودس*، ص ١٥٠، وأيضاً: *أدب صعب: القضية هي فلسفة الدين*، ص ١٨٧، ١٨٨.

وقان، *Home: An Enquiry*، P. 124-126.

(٦٩) والتر ستيف، *الدين والمثل الجديدة*، ص ١١٠.

(٧٠) *أدب صعب: القضية هي فلسفة الدين*، ص ١٨٧.

(٧١) *الرجوع للدين*، ص ١٨٩.

(٧٢) *الرجوع للدين*، ص ١٩٧.

ARCHIVE

## المنطق وتصور فتنجشتين للفلسفة

### ١. عبد الله الجبوي

«إن الفيلسوف شخص لا ينتمي

إلى مجموعة من الأفكار، وإنما

ما يحمله فيلسوفاً» (١٥٥) (١).

### تمهيد

«إننا نتوقع أن تكون الخطوة الكبرى في الفلسفة من نصيب أخيلد»<sup>(٢)</sup>، وجه برتراند رسل (١٨٧٢-١٩٧٠) هذه العبارة إلى هيرمان فتنجشتين، الأخيـط الكبير للفيلسوف النمساوي الأصل لودفيج فتنجشتين (١٨٩٦-١٩٦٩) والتي أبدت تسجيها لما قيل من رجل في الأربعين وأستاذ الفلسفة بجامعة كامبريدج عن أخيهما الذي كان في الثالثة والعشرين من عمره، ولم يدرس شيئاً يذكر في الفلسفة. كان ذلك في العام ١٩١٢، أما في العام ١٩٢٦ فقد ذكر برتراند رسل في تقديمه لكتاب فتنجشتين «الرسالة المنطقية الفلسفية» (Tractatus Logico - Philosophicus) بأنه «حدث هام في عالم الفلسفة»<sup>(٣)</sup>، إن عبارات مثل تلك، وغيرها كثير في رسائله ومذكراته تشير إلى نوع وعي فتنجشتين، جاءت من الفيلسوف الذي يعتبر علامة بارزة بين الفلاسفة المعاصرين، وعاش فترة طويلة شهد فيها تحول التفكير الفلسفي من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين بمسلماته الجديدة، وتبين في الوقت نفسه أهمية الأفكار التي جاء بها لتعيده تاركة بصماتها الكبيرة على الفكر الفلسفي المعاصر<sup>(٤)</sup>. فمادام كانت تلك الخطوة التي أدت إلى ذلك الحدث إن التصور الذي جاء به فتنجشتين للفلسفة وطبيعتها، والذي أصبحت بعده تختلف عما قبله يتضمن عاملين أساسيين: الأول حصر وظيفة الفلسفة بتجارب اللغة فقط، والثاني رفض التراكم والتأصيل النظرية الفلسفية التي تفسر

١- مدرس قسم الفلسفة بجامعة الكويت.



الطبيعة والحياة. هذه النقطة النوعية لطبيعة الفلسفة سيطرت على الفكر الفلسفي في القرن العشرين والذي يوصف بـ «عصر التحليل» (The Age of Analysis)، حيث تراجعت فيه المذاهب الفكرية الشمولية ذات النظرة الأحادية في تفسير العالم لتحل محلها مدارس تقوم على التعددية (pluralism).

ويتناول البحث تصور هتجنشتين للفلسفة في الفترة الأولى من تفكيره الفلسفي الذي ظهر في كتابه «الرسالة المنطقية الفلسفية» علاوة على الأفكار التي دونها في دفاتر مذكراته ما بين عامي ١٩١١-١٩١٦ أثناء مشاركته في الحرب العالمية الأولى، والتي نشرت تحت عنوان «المفكرات» ١٩١١-١٩١٦، (Note Books 1914-1916)، وتتضمن تصوره وخطى قيام الفلسفة على أسس نظرية أو إنشائي فلسفية تقدم تفسيرات لطواهر الوجود المختلفة تقوم على أسس معجزة الهدف منها الوصول إلى مذهب شمولي يقدم تحليلات للعالم بطواهره المختلفة من زاوية معينة. وبذلك يكون قد جرد الفلسفة التقليدية من أحد أبرز أركانها نظراً لمناقشته بأن الفلسفة لم تكن علماً من العلوم. وظيفة الفلسفة ليس التفسير، بل تحليل اللغة عبر تحليل المبالغات والقضايا التركيبية إلى ما هو أبسط منها، أي أن الفلسفة عبارة عن عملية نشاط أو فاعلية (Activity)، يقوم فيها الفيلسوف بتحديد القضايا ذات المعنى، وربطها بالواقع، واستبعاد القضايا الفارغة من المعنى مما ينتج عنه استبعاد القضايا الميثاقية، وعدم إضافة عملية التحليل أي جديد إلى معرفتنا.

ويتطوي هذا التصور الفلسفي على عاملين أساسيين ظهرا في أفكاره الفلسفية الأولى، يتعلق الأول بمفهومه للمنطق وعلاقته بالعالم، أما الثاني فيتصوره للحقيقة والذي يقوم على أسس ظاهرية. من هذا المنطلق سبيداً البحث بتناول وظيفة الفلسفة بشكل عام، ومن ثم مناقشة الأسس التي قام عليها ذلك التصور من خلال تحليل اللغة والمنطق وعلاقتهما بالعالم.

## وظيفة الفلسفة

لتخذ هتجنشتين في مرحلتي تفكيره الفلسفي موقفاً متضاداً من الميثاقية باعتباراً إياها فارغة من المعنى (non - sense)، وكان ذا حساسية مفرطة تجاه أي محاولة لربط الفلسفة بالتفسير. في هذا الإطار سبيداً بتناول تصوره لطبيعة الفلسفة مستهين ذلك برفضه لأعتبار الفلسفة علماً من العلوم. فبعد أن قام برسالته المنطقية

بتحليل العالم إلى وظائف مركبة وذرية واللغة إلى قضايا مركبة ولولية أو بسيطة، وتناول دور النطق وعلاقته بالعالم، طرح تصور الفلسفة، يقول: إن الفلسفة لا تعتبر علماً من العلوم الطبيعية. (كلمة فلسفة يجب أن تعني شيئاً إما أعلى أو أدنى من العلوم الطبيعية لا علماً يصنف معها). (4.111)<sup>(٢٩)</sup>. وهي العبارة التالية لطرق لعدم ربط الفلسفة بعلم النفس. إن السبب الذي رفض فنتجنشتاين بناء عليه أن تكون الفلسفة علماً من العلوم يعود إلى أن من الوظائف المهمة للعلوم العمل على إيجاد تفسيرات للظواهر المتخصصة بها. فالعلوم الطبيعية تهدف إلى إيجاد تفسيرات للظواهر الطبيعية ومعرفة الأسباب التي تحدثها. أما العلوم الإنسانية والاجتماعية فتعمل على إيجاد تفسيرات للظواهر الإنسانية المتعلقة بالفرد والمجتمع. والفلسفة لم تعد تقدم هذه الوظيفة عند فنتجنشتاين على الرغم من أن تاريخها يشهد على أن الغالبية الساحقة من أفكار الفلاسفة ما هي إلا محاولة لإيجاد تفسيرات لظواهر الوجود والحياة. يجب ألا ينهم موقفه هذا بمنزل عن سياقه التاريخي. ففترة كتابة أفكاره الفلسفية الأولى، تحديداً في العقد الثاني من هذا القرن، تصور مع ما سمعها في القرن الماضي بداية التمسك بالعلوم الاجتماعية والإنسانية عن الفلسفة. فظهر علم الاجتماع في منتصف القرن الماضي وعلم النفس في نهايته سبق من مجال البحث الفلسفي التطويري في الظواهر الاجتماعية والإنسانية. أما في العلوم الطبيعية فحلت القوانين الفيزيائية والميكانيكية محل التصورات اليونانية الغائبة القديمة لأصل الكون والإنسان والحياة وتفسير الظواهر الطبيعية منذ عصر النهضة وحتى اليوم بحيث أصبح البحث في هذه الأمور من نصيب العلم التجريبي لا الفلسفة. كل ذلك كان له بالغ الأثر على التصور الذهني الشمولي للفلسفة. فتطور المعرفة الإنسانية والاجتماعية والطبيعية. وتوزع التفسيرات لها. فلم يعد من الممكن وضع تصور شامل ذي لون فكري واحد لتفسير جميع الظواهر السابقة ضمن مركب واحد وتعميم ذلك على ظواهر الوجود. كل ذلك لم يقل للفلسفة برأي فنتجنشتاين إلا وظيفة واحدة: المهمة الوحيدة المتبقية للفلسفة هي تحليل اللغة.<sup>(٣٠)</sup> وهذا ما فعله في فلسفته. فقد رفض أي شكل من أشكال الأسباق الفكرية التي تتميز بها المذاهب الشمولية التي تقسم الوجود بنظرة أحادية الجانب. وأخذ من التعددية (pluralism) أساساً لفلسفته. وهذا يبين تأثيره بأفكار برتراند رسل حول النظرية المنطقية (Logical

(Assimilation)، التي تقوم على تقسيم العالم إلى وقائع مركبة وذرية (أو بسيطة) وتكون أساساً لتحديد قيم صدق القضايا القوية. ومن هذا النطلق رأى هنتنشتاين أن مهمة الفلسفة هي تحليل الفكر لا بناء الأسس والمذاهب الفكرية. والهدف الجوهرى لعملية التحليل هو الوصول إلى الدقة والوضوح. يقول في هذا الصدد:

«هدف الفلسفة هو التوضيح التطلعي للفكر. فهي ليست نسخاً عقائدياً (نظرياً) بل فاعلية (نشاط)».

والفلسفة لا ينتج عنها قضايا فلسفية، بل إن عملها الأساسي هو توضيح تلك القضايا. من دون الفلسفة يلبس الأفكار. إن جاز التعبير، غامضة وغير جلية. فتكون مهمتها توضيحها وتحديدتها بشكل دقيق. (4.112)»<sup>١٧</sup>.

إن تحليل اللغة هو المهمة الأساسية للفلسفة لا إقامة أنظمة عقائدية ميتافيزيقية. وتحديد وظيفة الفلسفة بتحليل اللغة هو ثلاثة نوعية في طبيعة البحث والاتجاه الفلسفي. ويتضمن عاملين: الأول البحث في وسيلة المعرفة لا كبريتها. والثاني في تعبيرها عن الأفكار أو الفكر. فاللغة هي الوسيلة التي نتعرف من خلالها على الأشياء. وتنعكس العلاقات القائمة بيننا والفاهيم والأفكار المتطرفة فهي وسيلة الاتصال التي تنقل من خلالها المعرفة. فكما كانت اللغة دقيقة في معناها ونقلها للمعرفة. كلما عكس ذلك نفسه على التفكير والعكس صحيح. وبالنسبة للعامل الثاني فاللغة تعبر عن الفكر أو الأفكار في الذهن. وإذا أردنا معرفة صحة أفكارنا ودقتها. وهل تعبر عما هو موجود في الواقع. يجب تحليل اللغة لإزالة ما قد يكتنفها من غموض ومعرفة صحتها أو خطئها. وبذلك تكون الفلسفة عبارة عن فاعلية (Activity) أو نشاط يقوم به الفيلسوف للتأكد من صحة الأفكار وليس بحثاً في طبيعة الحقيقة<sup>١٨</sup> أو في المشكلات الميتافيزيقية. والهدف للتشود من وراء عملية التحليل هو الوصول إلى الدقة والوضوح والتخلص من جميع العبارات أو القضايا الغامضة التي تزعج بها اللغة. لاسيما اللغة الفلسفية. التأكد من معناها الدقيق. وبما إذا كانت تطابق الواقع أم لا. ومن هذا المنطلق فالفلسفة لا تضيق إلى معرفتنا شيئاً جديداً ولا تقدم أي تفسيرات لما حولنا من ظواهر. بل لتحصر مهمتها في تحديد معنى التعبيرات النظرية بشكل لا مجال فيه للوقوع في اللبس أو الالتباس.

وأكّد هنتنشتاين في الرسالة المنطوية والمذكرات على أهمية تحديد المعنى. فهو أسس فهم الأفكار وترتيبها. وأساس عملية تحديد قيم الصدق. وليس من الغريب أن

نجد أن الفكرة الجوهرية في مرحلة تفكيره الفلسفي الأولى هي « النظرية التصورية للمعنى » أي أن القضية ذات المعنى صورة الواقع في العالم، وهي المعيار الذي يقوم عليه صديق أو كذب الشخصيات اللغوية. هذا الأمر ينقلنا إلى مناقشة علاقة اللغة بالعالم، وطريقة التحديد المطبق للمعنى التي كان الهدف من وراءها التخلص من التجريد وربط ما عليه الكلمات بالواقع، وهذا كفيل بأن يبين أن العبارات الميتافيزيقية خالية من المعنى، وأن المشكلات التي تزخر بها الأدبيات الفلسفية ناتجة عن سوء فهم اللغة.

### علاقة اللغة والمنطق بالعالم

يتمس فريجنشتاين في « الرسالة المنطقية الفلسفية » لتوضيح علاقة اللغة بالعالم عبر تقسيمه إلى وفائغ مركبة وذرية. إذ افترض الرسالة التالي:

« العالم هو كل ما هو مشتق في الواقع (1) ».

« العالم هو مجموع الوفائغ لا الأشياء (1.1) ».

« يتعدد العالم بالوفائغ. ومجموعها يعبر عن كل ما هو موجود في الواقع (1.11) ».

« ومجموع الوفائغ يعبر ما هو موجود ربما هو غير موجود أيضاً (1.12) (2) ».

يقسم فريجنشتاين العالم إلى وفائغ لا أشياء. وهذه الوفائغ تكون مجملها العالم، وتمثل الحالة التي توجد عليها الأشياء. حيث إن جميع الأشياء التي اسمها أو التي يتكون منها العالم تدخل في علاقات مع بعضها البعض، وتشكل في مجملها الوفائغ المركبة والذرية. والوفائغ الذرية تتكون من شيئين يرتبطان بعلاقة سميعة. فقد استخدم فريجنشتاين في مواضع متعددة الرمز  $a R b$  «  $a$  in Relation With  $b$  » أي  $a$  في علاقة مع  $b$ ، للإشارة إلى الوفائغ الذرية. وبما أن اللغة لتصوير الوفائغ أي تصوير للأشياء والعلاقات القائمة بينهما في الواقع فهذا بعد ذلك يبين علاقة اللغة بالعالم، فتعدد يؤكد على « أن ما يقدمه جوهر القضية هو جوهر عملية الوصف (وصف العالم) » وهذا بدوره يعني جوهر العالم، (1.471) (3) فالوصف (description) الذي يتحدث عنه هنا هو عملية تصوير الوفائغ لشيئاً، والذي يظهر في مواضع شتى من « الرسالة المنطقية الفلسفية ».

ولاستكمال صورة العلاقة بين اللغة والعالم لابد من الحديث عن عنصرين آخرين هما مفهوم المعنى وعلاقته بالواقع والتصوير لمعنى المنطق. فهذان العنصران على جانب

كبير من الأهمية. هي النسبة المعنى تتبع أهميته بارتباطه بالوقائع في العالم، ومن ثم جعل الوقائع أساساً لمعرفة قيم الصدق وتحديد ما إذا كانت الكفة تحمل معنى أم لا. أما بالنسبة للمنطق فقد ذهب فريجنشتاين إلى أن هناك علاقة بين المطلق والعالم، وهي تنعكس نفسها في بنية الوقائع الذرية والذوية، ومن ثم هي اللغة التي تصورها.

ارتبطت فكرة المعنى بالواقعة والقضية التي تصورها، والقضية الذوية ما هي إلا تصوير للواقعة أو الوقائع في العالم. القضية هي صورة الواقع، (401) (197) والواقعة الذرية والقضية الأولية هما حجر الزاوية في تحديد المعنى حيث اعتبر فريجنشتاين القضية الذوية الأولية هي أصغر وحدة ذات معنى (Sense)، ولا يمكن أن تحلل هذه القضية إلى قضايا أبسط. بل يمكن أن تحلل إلى مكوناتها من الأسماء التي ترمز للأشياء، منجده يقول:

- الوقائع فقط تعبر عن المعنى، لا مجموعة من الأسماء. (3، 142) (197)

- معنى القضية هو اتفاقها أو عدم اتفاقها مع إمكانيات وجود أو عدم وجود الوقائع. (42) (197).

إن ربط المعنى بالوقائع ناتج من تقسيمه للعالم إلى وقائع إلى أشياء. ويعود السبب وراء ذلك إلى مفهومه للمعنى، والذي يرتبط بالقضايا المعرفية التي تصور الواقع وليس الأسماء. فالاسم مجرد مجرد لا يقدم معنى لهوياً، كما تقدم القضية ولا يدلنا على معناه الدقيق، بمعنى أنه لا يدل على ما يرمز إليه في الواقع (لا بعد دخوله في قضية معينة، وبعبارة أخرى أن ربط المعنى بالواقعة والقضية الأولية تصوير الفكرة التصديدية. ومحاولة التخلص من الكليات أو الأسماء والمفاهيم المجردة، وتحديد ما تعنيه بشكل دقيق. هي النسبة للأولى نجد أن التعددية نتاج لعملية التحليل التي تتلخص بنك ما هو مركب إلى أبسط منه وصولاً إلى الوحدات النهائية التي لا يمكن أن تحل إلى أبسط منها، وهذا يعود في النهاية لتجزئة العالم إلى وحدات ذرية أو بسيطة تكون الأساس الذي تنتهي عنده عملية تحليل اللغة. أما الهدف الثاني والأهم فيأتي من محاولة فريجنشتاين تحديد المعنى بشكل دقيق عبر التخلص من المفاهيم والأسماء المجردة والكليات، بمعنى أن الاعتماد عن الكليات مرتبط بالانتقال إلى ما هو جزئي أي الأشياء الجزئية في العالم. فالكليات والمفاهيم المجردة تتناسب مع التصورات الفلسفية القائمة على اتصال أو نظريات مجردة فالمنطق الفلسفي ما هو إلا عبارة عن نظام فكري مجرد يتم من خلاله تفسير الظواهر الطبيعية والإنسانية. وتعميم هذه التفسيرات بغض النظر

من واقعيتها أو مدى انطباقها على جميع الظواهر الجزئية. وهذا الأمر يقوم في معظم الأحيان إلى القموض والافتقار إلى الدقة والوضوح بسبب تطبيق مفاهيم وتفسيرات نظرية لا أساس لها في الواقع. ومن أجل تحقيق الدقة والوضوح يرى فلتجنشتاين وجوب تحديد دقيق لما تعنيه هذه الأفكار المجردة أو المفاهيم والتصورات الكلية على أرض الواقع لمعرفة صحة ما تعبر عنه. وللوصول إلى هذا الهدف تحلل اللغة الفلسفية لتحديد ما تعنيه. ومن ثم تقارن مع ما يقابل مفرداتها في الواقع. وعليه تكون مطابقة المفردات مع الواقع هي معيار تحديد قيم الصدى. «ترسم الصورة (الفرضية) موقفاً ممكناً في المكان المنطقي» (2.202). وشطابق معنى الفرضية مع الواقع أو عدم تطابقه هو ما يحدد صدقها أو كذبها. (2.222)<sup>11</sup> لقد ترسب على جعل الوقائع معياراً للمعنى أن تكون القضايا التي لا تصور الوقائع إما كاذبة أو خاطئة من المعنى. وهذا هو الأساس الذي انطلق منه فلتجنشتاين في رفض الميتافيزيقا، ومنزعم الحديث عن ذلك إلى ما بعد عرض تصوّر المنطق وعلاقته بالعالم.

بعد التصور الذي قدمه فلتجنشتاين للمنطق من أهم ما يميز أفكاره الفلسفية الأولى، فهناك عليه عدد ثلاثة اللغة بالعالمية والتيطلق منه كأساس لاستيعاب النسبية أثناء التحليل اللغة والوضوح المنطقي للفكر. ورفض الأسس التقليدية. ويتناول هنا ثلاثة أمور أساسية لمنطق فلتجنشتاين: يتعلق الأول بكون اللغة صورة منطقية للوقائع مما عكس نفسه على علاقة المنطق بالعالم. والثاني اعتبار المنطق تعبيراً عن العلاقات الداخلية بين الأشياء. أي: - إن جاز التعبير - يعتبر الرابطة التي تربط بين الأشياء ويعكس العلاقات القائمة بينها. ثالثاً ينتج مما سبق أن المشكلات الفلسفية لا أساس لها من الصحة ونتيجة عن سوء فهم منطق اللغة.

وأخيراً مما سبق أن فلتجنشتاين قد اعتبر القضية الأولية صورة للواقعة الذرية التي تتكون من شيئين بسيطين يدخلان بعلاقة معينة، فمثلاً إذا قيل «الكرسي أمام الطاولة» هذه القضية ما هي إلا تصوير لواقعة ذرية لشئيين هما «الكرسي» و«الطاولة». وعلاقة «أمام» القائمة بينهما. وهذا المثال ما هو إلا صورة عن طبيعة الترابط بين الأشياء في الواقع. فالأشياء التي نراها أمامنا ترتبط بعلاقات مثل «أمام» خلف، فوق، تحت، على... إلخ. والتي يمكن تصويرها لغوياً. ولكي تكون القضية المعنوية صحيحة لابد أن تصور الأشياء والعلاقة القائمة بينها كما هي في الواقع. وصيغة التصوير اللغوي ما هي إلا انعكاس لصورة الواقع. يقول:

- إن ما يجب أن نشترك به أي صورة (قضية) أنها كانت حيثها مع الواقع من أجل أن تصوره بأي طريقة - صحيحة أو خاطئة - هي الصورة المنطقية أي صورة الواقع. (2.18).

- بإمكان الصورة المنطقية رسم العالم (2.19) <sup>(14)</sup>.

إن القضايا المنوية ما هي إلا صور منطقية للواقع. فهي لا تصور الأشياء فقط بل العلاقات المنطقية القائمة بينها. أي أن عملية التصوير المنوي تتبع منطقاً معيناً وهذا ما اسماء هتجنشتين بالصورة المنطقية (Logical Form). والتي تعكس تراكيب العناصر بالواقع. أي تحديد موقع ما بالعالم بما فيه من أشياء وعلاقات. وهذا ما يطلق عليه المكان المنطقي (Logical place). تحدد القضية موقعاً في المكان المنطقي. وبثبت وجود المكان المنطقي موعود مكوناته. عبر القضية ذات المعنى. (3.4) <sup>(15)</sup>. والقصد هنا أن أي قضية أولية تصور واقعة ما وتحددها مكانياً في العالم. ومكونات هذه الواقعة داخلية في العلاقة التي تصورها القضية. أي أن الواقعة تعكس معنى القضية.

ويسمى هتجنشتين الرابطة التي تربط بين القضية المنوية والواقعة بالبنية (Structure) ذاتي الواقعة في العالم لها (بنيّة يمكن أن تظهر عليها في اللغة أو القضية التي تصورها. وإذا نظرنا إلى الأشياء في العالم والعلاقات القائمة بينها بشكل أوسع سنجد هناك بنية مشتركة بينها يطلق عليها هتجنشتين اسم «البناء المنطقي للعالم» (The Logical Structure of The World). الذي يعكس علاقة المنطق بالعالم. حيث إن العلاقات التي تربط بين الأشياء ما هي إلا علاقة منطقية. فالمنطق «يتعلق» بالعالم وحدود العالم هي حدوده أيضاً» (5.61) <sup>(16)</sup> إن هذا لا يقتضيه بوجوه أهمية المنطق ودوره في الربط بين الأشياء. وكذلك علاقته بالعالم. فهو يعني بأن هناك حدوداً لعملية التصوير المنوية للأشياء في وقائع مرتبطة بحدود العالم الواقعي التي لا يمكن أن تتم عملية تصوير للعالم بعدها. فتتعلق المنطق للعالم بمعنى تحلله لمكوناته من الأشياء. أي الرابطة التي تربط بين الأشياء أو العلاقات القائمة بينها. ويعني في الوقت نفسه أن هناك حدوداً لعملية التصوير المنوية للأشياء مرتبطة بحدود العالم الواقعي. فلو تصورنا بأن هناك خطأ فاصلاً تنتهي عنده الأشياء أو العالم فذلك يعني حدود العالم وحدود المنطق معه. وعملية التصوير المنوي التي لا يمكن أن تستمر. وبهذا تكون اللغة الوصفية أداة نقل وتحويل للوضع أو موضع معين في العالم.

إن تصور هتجنشتين للمنطق. وما نتج عنه من تحلله للعالم ونقلنا إلى النقطة الثانية

المنطقية بكونه يعكس العلاقات الداخلية بين الأشياء، أي يكون الرابطة بينهما، وسينتج عن ذلك نقطة في نهاية الأهمية، وتعد الفصل المهم في تصور هيجلشتين للفلسفة كتحويل للفكر ووصف للواقع لا أداة لتمييز، وهي أن العلاقات القائمة بين الأشياء في العالم تنعكس في منطق اللغة التي تعبر عنها، وهذه الرابطة المنطقية رابطة داخلية لا خارجية. ويظهر هذا الأمر بوضوح في القضية القوية:

« القضية وصف لحالة الأشياء في الواقع. فإذا كان وصف الشيء يتعلق بصفاته الخارجية، فإن القضية تصف الواقع عبر علاقاتها الداخلية. وترسم القضية العالم بمساعدة السقطة المنطقية، وعليه بإمكاننا قطعاً، من خلال القضية، رؤية كيف يكون وضع الأشياء منطقياً (في الواقع)، إذا كانت صحيحة. (4.023) <sup>(14)</sup> »

إن ما تقدمه القضايا القوية ما هو إلا وصف للواقع بعلاقاتها الداخلية ولا تقدم وصفاً خارجياً، كما هو الوصف القديم للتعريف بالأشياء. وعلى هذا يشبه القضايا بأنها بناء للعالم بمساعدة ما أسماه بـ «السقطة المنطقية» التي تصف تركيب العالم. وبذلك تعطي وصفاً لغوياً منطقياً للعالم بكوناته من أشياء، وكمثال على أهمية العلاقة بين اللغة والواقع بعلاقاتها المكونة لها يقدم هيجلشتين مثالاً في كتاب المفكرات يؤكد فيه على أن القضية القوية ما هي تحديدًا، إلا ضرورة العلاقات الموجودة في الواقع (انظر ص 6 من كتاب المفكرات). لكن ما هي طبيعة هذه العلاقة؟ إن العلاقة تقوم على أساس منطقية، أي أن القضايا تعكس العلاقات المنطقية القائمة بين الأشياء خصوصاً، كما تمت الإشارة سابقاً إلى أن المنطق يتغلل العالم أي يتغلل الأشياء. يقول في هذا الصدد: «من الواضح أن الهوية المنطقية بين الرمز (الاسم) وما يرمز إليه من أشياء لا تكون بشر أهمية العلاقة الداخلية المنطقية بين الاثنين» <sup>(15)</sup>، «إن الهوية المنطقية بين الرمز (الاسم) وما يرمز إليه (الشيء) ليست ذات أهمية مثل العلاقة التي تربط بين الأشياء. فهذه العلاقة أهمية في أمرين: الأول تحديد المعنى بشكل دقيق (كما تم شرحه سابقاً)، والثانية تحديد صديق وكذب القضايا القوية، أي عما إذا كانت العلاقة الوجودية في القضية تعكس الرابطة التي تصورها أم لا، فالأسماء ترمز إلى الأشياء، لكن العلاقة القائمة بينهما هي ما يحدد قيم الصديق.

إن مناقشة المنطق وعلاقته بالعالم وطبيعة العلاقة أو الرابطة المنطقية الداخلية التي تربط بين الأشياء، هي الوقائع المركزية والقضايا الأولية لمعهد لنا الطريق نحو النقطة الثالثة المتعلقة بالطريقة الفلسفية ومشكلاتها. فلما سبق بشكل الأساس الذي انطلق منه



هتجنشتين في تصوره للفلسفة، واعتبار مشكلاتها واللغة أو فارغة من المعنى. مفهوم المعنى يلعب دوراً مهماً في تحديد فهم منطق القضايا، وما إذا كانت فارغة من المعنى، صلاوة على ذلك، يلعب المنطق دوراً أساسياً في الوصول إلى هذه النتيجة وبخاصة في تحديده كرابطة داخلية بين الأشياء وعكسه للعلاقات القائمة بينها. من هذا المنطلق ستقوم بمعرض الطريقة التي رفض بها هتجنشتين الميتافيزيقا وبناء الفلسفة على أنساق نظرية، وكيف تكون المشكلات الفلسفية فارغة من المعنى.

### المنطق والفلسفة

في مقدمة الرسالة المنطقية ذكر هتجنشتين أنه يؤمن بأن المشكلات الفلسفية التي يتعامل معها في كتابه ما هي [لا مشكلات ناتجة من سوء فهم منطق اللغة]<sup>12</sup>، وإنيان ما يعني بذلك شيئاً أولاً بشأن الأساس الذي ادعى فيه بأن المشكلات الفلسفية واللغة التي تعبر عنها فارغة من المعنى.

رفض هتجنشتين أن تكون المشكلات الفلسفية حقيقية، فهي إحدى المرات أثناء جدال مع برتراند رسل وبعض من طلابه ذكر أن هناك مشكلات في العلم والدين والأخلاق، ولكن لا توجد في الفلسفة [لا مشكلة واحدة هي سوء فهم اللغة التي تحدث عنها، وقد تمسك بهذا الموقف ليس في مرحلة تفكيره الفلسفي الأولى فقط، بل والثانية، يقول في الرسالة المنطقية]

... تعتبر معظم المشكلات والقضايا الواردة في الأعمال الفلسفية فارغة من المعنى وليست خاطئة. لذلك لا تعطي لهذا النوع من المشكلات أي إجابة، ولكن تظهر فقط إلى أنها فارغة من المعنى. ومعظم ما يثيره الفلاسفة من مشكلات وقضايا ناشئ من الإخفاق في فهم منطق لغتنا (...). وليس من قبيل المفاجأة أن أعمق المشكلات في الواقع ليست بمشاكل على الإطلاق، (4003) <sup>13</sup>

يشدد هتجنشتين على أن المشكلات الفلسفية واللغة التي تعبر عنها فارغة من المعنى (non - sense) وليست خاطئة، وهذا الأمر مستوجب أن نعطيه قدراً من الانتباه، والتمهيد مقصده يعود إلى مفهومه للمعنى، والذي حددته بكون القضية الأثرية أصغر وحدة ذات معنى ولكونها صورة لواقعة، إذ يجب أن نهيز بين القضايا الكلامية والقضايا الفارغة من المعنى. فالقضايا الكلامية ذات معنى يفسر النظر عن صحة أو خطأ ما تحدث عنه، ويمكن التأكد من فهم صحتها عبر مقارنة مكوناتها مع الواقع. بمعنى أن

قضائيا كانتى تتحدث عن أشياء واقعية وملحوسة، إذا كانت تعكس ترتيب الأشياء والعلاقات القائمة بينها تكون صادقة، وإذا لم تطابق مكوناتها الواقع تعتبر كاذبة، مع الأخط بعين الاعتبار بأن كذب القضية لا يعنى تجريدها من معناها. أما بالنسبة للقضايا الفارغة من المعنى فالأمر مختلف. يعود ذلك إلى أن القضايا الميتافيزيقية لا تعبر عن أشياء واقعية أو ملحوسة، فهي تتناول أموراً لا ترى بالعين المجردة، والتي تعتبر أساساً ينطلق منه العديد من الفلاسفة في تفسيرهم للعالم والحياة والظواهر والمشكلات التي يعيشها الإنسان. فالقضايا الميتافيزيقية تعتمد عناصرها ومكوناتها إلى المعنى الدقيق والمحدد. فمعظمها يتحدث عن أفكار وأشياء بطريقة مجردة وعامة، مما ينتج عنه عدم الدقة والوضوح والوقوع في الغموض والالتباس، وذلك يتعارض مع ما كان يسعى إليه فتحششون. فتحديد المعنى بشكل دقيق ومفارته بالواقع هو حجر الزاوية في معرفة ما إذا كانت القضايا الفلسفية صحيحة أم لا. فالفلاسفة تزخر بالعديد من المصطلحات والأفكار والفردات الغامضة، والتي لا يمكن التحقق من صحتها. فعلى سبيل المثال مصطلحات مثل (الروح المطلق)، (الزمان الوحدوي)، (العقل الكلي)، وغيرها كثير، لا تعبر عن أشياء مادية وواقعية المعرفة ما إذا كانت القضايا التي تعبر عنها صادقة أم كاذبة، فهي مصطلحات ميتافيزيقية نستخدم في تفسير بعض الظواهر المتعلقة بالوجود.

إن المصطلحات والقضايا الميتافيزيقية لا يمكن التعرف على صحتها أو كذبها معلما تتم معرفة صدق أو كذب القضايا والعبارات التي تتحدث عن الأشياء الواقعية التي يمكن تحديد مكوناتها بوضوح ودقة، لهذا السبب لا نستوفي هذه القضايا الشروط اللازمة التي وضعها فتحششون للمعنى لأن مكوناتها لا تعبر عما هو موجود في الواقع لكي يتم تحديد قيم صحتها، وعلى هذا الأساس فهي خاطئة أو فارغة من المعنى. وينطبق ذلك على جميع المشكلات الفلسفية التي تتناول الموضوعات الميتافيزيقية. يقول في الشفوات الأخيرة من الرسالة:

«النهج الفلسفي الصحيح هو التالي: عدم الحديث إلا عما يمكن قوله... لذا متى ما رغب أحد في الحديث عن موضوع ميتافيزيقي، علينا أن نبرهن له بأنه قد أخطئ في عباراته، بإعطاء معنى لرموز معينة، وعلى الرغم من أن ذلك قد لا يرضيه ويملكه الشعور بأننا لا نعلمه الفلسفة، إلا أن ذلك سيكون النهج الدقيق والصحيح فحسب» (653) (37)

إن عبارة الفشل في إعطاء معنى محدد هي بيت القصيد، فكما نعت الإشارة إلى أن تحديد المعنى الدقيق يتم عن طريق تحديد المقصود بالمعاني والأفكار المجردة بما يقابلها

في الواقع، أي أن الأفكار والفردات الكلية تقارن بما يتخللها من أشياء جزئية في الواقع. فهي حال مقارنة اللغة الميتافيزيقية وموضوعاتها بالواقع يتضح أن ما كانت تتحدث عنه غير موجود وذلك لسببين. يعود الأول إلى أن ما تقترحه ما هو إلا تفسيرات لا أساس لها من الصحة. وهي لا تعني شيئاً لكيفية ترتيب الأشياء في الواقع. أما الثاني، وهو الأهم، فيعود إلى أن العلاقات التي تربط بين الأشياء في العبارات الميتافيزيقية ليس لها ما يتخللها في الواقع. موضوع العلاقات القائمة بين الأشياء هو الذي يبين ما إذا كانت عملية الربط، صحيحة أم خاطئة. وهذا يقودنا إلى المنطق الذي طرحه فيتجنشتين، فقد رأينا كيف يتخلل المنطق العالم وكيف يكون الرابطة التي تربط بين الأشياء، أي أنه يعبر عن العلاقات الداخلية القائمة بين الأشياء لا الخارجية، وهذا يمثل المدخل الذي سنتناول فيه الادعاء الذي يكرره فيتجنشتين بأن المشكلات الفلسفية ناتجة عن سوء فهم منطق اللغة. فكيف تتم عملية سوء الفهم؟ إن سوء الفهم ينبع من وضع المنطق خارج الأشياء بمعنى أنه يربط الأشياء بعلاقات خارجية تغير العلاقات الواقعية التي تربط بينها. وهذا ناتج من استناد معظم الفلاسفة إلى أنساق فلسفية مهمتها تفسير العالم بطريقة تربط فيها الأشياء بعضها أو ميتافيزيقية، وليس كما هي عليه في الواقع. فنجد العبارة (6.13) *تشرح على أن المنطق ليس فلسفة عقائدية (نظرياً)*، بل مرادف لعلمية للعالم.<sup>(13)</sup> يرفض فيتجنشتين أن يكون المنطق شيئاً على أسس عقائدية أو أنساق فلسفية. والمقصود بذلك أن الأنساق الفلسفية ما هي إلا أفكار ميتافيزيقية متسلطة ومباشرة منطقياً يقوم من خلالها الفلاسفة بإعطاء تفسيرات لطواهر الحياة والوجود. هذه التفسيرات، برأي فيتجنشتين، فارغة من المعنى لأن منطقها يشع خارج الأشياء ولا يعكس طبيعة العلاقات الحقيقية القائمة بينهم. من هذا المنطلق يرى أن «فضائها المنطقي لا تقول شيئاً (فهي قضايا تحليلية)». (6.11).<sup>(14)</sup> إن كون فضائها المنطقي تحليلية ناتج من عدم إضافتها شيئاً جديداً لمعرفتنا لأن هدفها توضيح اللغة وإزالة الغموض عنها من جهة، وتوضيح العلاقة التي تربط بين الأشياء من جهة أخرى.

وكما هو معروف، فإن تاريخ الفلسفة تنازعه اتجاهان أساسيان هما: التحليلي والتركيبي، حيث نساء الثاني معظم فترات، والذي نراه حاضراً بالاتجاهات الفكرية المعتمدة على أنساق ومذاهب مهمتها تفسير العالم وإقامة نظريات للمعرفة. مما ترتب على ذلك إقامة مذاهب ميتافيزيقية وصلت ذروتها في القرن التاسع عشر على شكل مذاهب شمولية (فن أبرزها المذهب المثالي ليهيغل والمادي لماركس). وبقيت القرن

العشرون على النقيض مما سبقه فقد اكتسح التصور التحليلي للفلسفة، وثلاث مستظم المذاهب الميتافيزيقية التقليدية، فلم تعد نرى مذهباً شمولياً فكرياً، بل إن الغالبية الساحقة من المدارس الفلسفية التي ظهرت مؤخرًا ما هي إلا رد فعل قوي على المذاهب الشمولية، وعليه، فليس غريباً أن يلف فتجنشتين عند وجود نظام مسبق لتفسير ظواهر الوجود والحياة يركز على أسس نظرية فهذه نظرة متنافسة في المذاهب الفلسفية التقليدية، وبشكل عام عند الإنسان الذي «تأخره دائماً فكرة وجود مجموعة من التساؤلات (الضحايا) لهاها أجوبة مرتبة بشكل مسبق، تتوحد وتنظم في مركب (فكري) كافي»<sup>(١٧٩)</sup> وهذا ما نلمسه لدى العديد من المذاهب الفلسفية وشرائحها حيث نجد إجابات جاهزة ومفصلة وقطعية للمشكلات التقليدية المتعلقة بالوجود أو تلك التي يفرضها الواقع الإنساني بتطورات، وتتوحد تلك الإجابات أو التفسيرات لتشكّل شيئاً بينها نسقاً فكرياً شاملاً، إذ إن ما تلدهم الأناس الفكرية ما هو إلا نظام معين للأشياء في العالم بحيث تقسم الظواهر بناء على تلك الأنظمة الفكرية وكان الظاهرة الجزئية تحدث من سلسلة حوادث أو ظواهر تقسم من خلال نظام سابق عليها، فيقول «لا وجود لنظام مسبق للأشياء» (١٨٤: ٤٥) «إن (فهمه) لأي نظام مسبق يعود لعدم اقتوائه بتفسير الظواهر وما يحدث في العالم من رؤية فلسفية، فهذه من التحليل هو أن نرى الأشياء كما هي، أو على ما هي عليه، وأن الصورة للمنطق لا يسمح بإعتناء تفسيرات مسبقة للأشياء، لأنه محكوم بالواقع والعلاقات التي تربط بين الأشياء، فالمنطق يجب أن يعكس العلاقات الداخلية القائمة بين الأشياء، وهذا يتناقض ما يقوم به معظم الفلاسفة»

«نستطيع الحديث في سياق معين عن الخواص الصورية للأشياء، وحالتها في الواقع، أو في حالة الوقائع، عن خواصها التركيبية، وهي السياق نفسه عن العلاقات الصورية والعلاقات التركيبية، (أساسي) الخاصية التركيبية، بـ «الخاصية الداخلية»، وكذلك «العلاقات التركيبية» بـ «العلاقة الداخلية»، وأقدم هذه المصطلحات من أجل توضيح مصدر الخلط بين العلاقات الداخلية والعلاقات الخاصة (العلاقات الخارجية) والتي تلتبس بشكل واسع بين الفلاسفة» (١٨٢: ٤)»<sup>(١٨٠)</sup>

يمود مصطلح «العلاقات الداخلية، إلى المنطق، وكما ناقشنا سابقاً، فإن فتجنشتين يضع المنطق بين الأشياء، أي يصور العلاقة الداخلية القائمة بينهما، بينما يرفض الخلط الذي يقع فيه معظم الفلاسفة يوضعهم المنطق خارج الأشياء، أي تصوره المنطق لا يعكس العلاقات القائمة داخلياً، بل إن ما يقدمونه ما هو إلا علاقات خارجية بين

الأشياء والطواهر لا تعكس طبيعة الواقع القائم. ويعود المسبب مرة أخرى لمحاكية التفسير. فتفسيرات العديد من الفلاسفة لطواهر الوجود والحياة تكتم عبر اتساق ميتافيزيقية لها منطقها الخاص الذي لا يعكس طبيعة العلاقات المنطقية القائمة بين الأشياء. أما الربط الذي يقدمونه بين الطواهر والأشياء فمعني على نظام نظري مجرد لا علاقة له بالترتيب الفعلي للأشياء في الواقع. وهذا النوع من التفسيرات النظرية لا طائل من ورائه. إذ يجب أن نحتفي بجميع النظريات التي تص على هذا ما يجب أن يكون ولا نستطيع التفكير أو لا نستطيع الفلسفة. أو لا نستطيع قطعاً أن نعيش... إلخ.<sup>(٣٨)</sup>

إن المناقشة السابقة لأفكار وتصور فنتجستين لطبيعة الفلسفة تطرح تساؤلاً مهماً يتعلق بطبيعة الحقيقة. فإذا كانت الفلسفة، تاريخياً، تبحث في طبيعة الحقيقة ومعظم البحث فيها ميتافيزيقي. فما هو التصور الذي طرحه لطبيعة الحقيقة بعد أن رفض الميتافيزيقا؟ وما هو منهجه الفلسفي؟

وأما مما سبق أم رفض فنتجستين إقامة مذاهب فلسفية ناتج عن تصوّر بأن هدف الفلسفة هو التحليل اللغوي من أجل الوصول إلى الموضوع والدقة عبر تحليل العالم واللغة وعلاقة اللغة والمنطق بالعالم. ويرجع المعنى بالواقع الذرية التي تشكل معيار الصدق والكذب. كل ذلك يعود إلى أن التصور الذي طرحه للحقيقة بعد ظاهرياً، بمعنى أنه إذا كانت اللغة هي وسيلة التعبير عن الفكر وأداة لمعرفة الأشياء والعلاقات القائمة بينها فكل ما تعبر عنه اللغة من أشياء مادية ومحسوسة يمكن إدراكها بشكل مباشر والتعرف من خلالها على صدق القضايا اللغوية أو كذبها. أما القضايا التي لا يمكن معرفة ما تحدث عنه من أشياء واقعية ولمحسوسة فهي خارجة عن المعنى. فمن خلال اللغة والمعنى نصل إلى وجود الأشياء وعلاقاتها مع بعضها البعض. وعدم وجود الأشياء والعلاقات القائمة بينها يعني ببساطة عدم صحة اللغة التي نتكلم بها عن الأشياء والواقع. وبالتالي لا نسير عن واقع متينة حقيقية. وهذا ما يؤكد في مواضع متفرقة:

«بدلاً من أن نقول لهذه القضية كذا وكذا معنى، نستطيع القول مباشرة بأنها ترسم كذا وكذا مواقع. إنها ترسم منطقياً»<sup>(٣٩)</sup>

«بعد القضية صورة للواقع... فإنها هيبتها ما عرف الواقع الذي ترسمه» (4021).<sup>(٤٠)</sup>

«العالم مجموع كل ما هو حقيقي في الواقع» (2063).<sup>(٤١)</sup>

وبخلاصة القول إن ربط فنتجستين صحة القضايا ومطابقتها للواقع على أنها معيار للحقيقة ما هو إلا تبريج لرفضه للميتافيزيقية، وإعطاء أي تفسيرات للوجود والحياة،

وعندئذ تكون النتيجة التعامل مع ما هو سرّي وجزّي، فالعقلية إن مرتبة وجزئية، وليست مطلقة أي لا تتبع نفساً ميتافيزيقياً أو اسماً نظرية كلية كما هو موجود في المدارس التقليدية. وهذا ينقلنا إلى المنهج الذي اتبعه فتنجشتين في الفلسفة، فرفضه للمنهج التفسيري أدى به إلى الأخذ بالمنهج الوصفي الذي يقوم على أساس إعطاء وصف لغوي للوقائع التي يتكون منها العالم، «إذا ثم تحديد جميع القضايا الأولية الصادقة، سينتج من ذلك وصف كامل للعالم» (4.26).<sup>(31)</sup>

إن القضايا النظرية تقدم وصفاً كاملاً للعالم بمكوناته فهي الوسيلة التي يتم من خلالها التعرف على الأشياء وطبيعة العلاقات القائمة بينها. وعليه فإن جوهر القضية أو جوهر اللغة بشكل أعم ما هو «لا جوهر العالم الذي تشكله عمليات الوصف اللغوي، فأي قضية نرية أو أولية تصف الوقائع في العالم لا بد من احتوائها على شيئين يدخلان في علاقة، وهذا ينطبق على كل الأشياء التي في العالم. فتجد، في معظم أجزاء الرسالة، تكرار كلمة «الوصف» (Description) الذي يتم من خلال اللغة لما هو موجود في العالم. وجوهر عملية الوصف يقوم على ما أسماه فتنجشتين بـ «الصورة العامة للقضية» (The general form of propositions) (4.5) التي تصف الوقائع النظرية بالعالم. بمعنى أن أي قضية نرية أو أولية لابد من أن تتبع الصيغة التالية: اسمان يرمزان لشيئين يدخلان في علاقة محددة، وبذلك نجد أن عملية الوصف أو المنهج الوصفي لا يضيف شيئاً جديداً إلى معرفتنا، ولا يقدم تفسيراً للعالم وأحداثه»<sup>(32)</sup>

## خاتمة

تقول هذا البحث التصور الذي طرحه فتنجشتين لطبيعة الفلسفة ووظيفتها، والذي قام على رفض الميتافيزيقا والأنساق الفلسفية وما تقدمه الفلسفة من تفسيرات للعالم، وحصر مهمتها في التحليل الذي لا يضيف إلى معرفتنا شيئاً جديداً. وقد يتبادر إلى الذهن التساؤل التالي: ماذا عن أفكاره التي ظهرت في «الرسالة المنطقية الفلسفية»، ألا تشير أفكارا ميتافيزيقية؟ إن هذا التساؤل لم يغب عن ذهن فتنجشتين فتجده يهتم بالرسالة بالتالي:

«إن عباراتي ما هي إلا توضيح بالطريقة التالية:

أي شخص يفهمني سيشارك في النهاية بأنها خارطة من المعنى، ومنى ما استخدمها - كعلم - عليه المصعود لما وراءها، (يجب عليه، إن جاز التعبير، أن يرمي

المسلم جانباً بعد صعوده).

وما عليه (لا تجاوز هذه العبارات التي سيهرى من بعدها العالم (بشكله) الصحيح) (٩٠٩).

نجد هنا اعتراضاً سريعاً بأن أفكاره التي ظهرت في الرسالة، فيما لو طبق عليها تصويره للفلسفة ستكون فارغة من المعنى، لكنه شبهها بالمسلم الذي يعتمد عليه الإنسان ليرى العالم بالطريقة الصحيحة. ومن ثم يقره جانباً، أي لا يريد أن يكون فيلسوفاً ينتمي إلى مجموعة من الأفكار المجردة يرى ويفسر من خلالها العالم. فالأشياء مرتبة في العالم كما نراها أمامنا لا كما تتصوره في أذهانتنا. وبهذا يهدف الفيلسوف النمساوي في أفكاره إلى تقديم رؤية (ideology) للعالم جوهرها تصويره للمنطق من دون أي معتقدات فكرية أو ذاتية تسبقها الذات الإنسانية على العالم، أي رؤية الأشياء على ما هي عليه. وهذا ما أشار إليه برتراند في إحدى رسائله: أن فيلسوفين «لا يريد أن يبرهن على هذا أو ذلك، ولكن يريد أن يجد كيف تكون الأشياء على ما هي عليه» (٩١٠).

وتلك هي الطريقة الصحيحة التي نرى بها العالم وعلاقاته بموضوعية غير خاضعة للتفسيرات ومساجلات فلسفية شبيهة لا علاقة لها بطبيعة وجود الأشياء وترتيبها في العالم فهي ليست في نهاية الأمر سوى مساجلات فارغة من المعنى. وخلاصة ما تنهيه إليه أنه إذا كانت الفلسفة منهجاً تحليلياً هدفه توضيح الأفكار واللغة وإزالة الغموض عنها لتقودنا إلى رؤية الأشياء كما هي ولا نحيف إلى معرفتنا أي جديد، وإذا كان الفيلسوف شخصاً لا ينتمي إلى مجموعة من الأفكار يفسر من خلالها العالم، فإن العالم هو ما نراه وليس الذي نفكر فيه!!.

## المراجع

- (١) Wittgenstein, Ludwig, *Zettel*, Edited by G.E.M. Anscombe and G. H. von Wright, Translated by G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 2nd. ed, 1969, p. 80  
(تجدر الإشارة إلى أن جميع الإشارات الواردة في البحث هي ترجمة كاتبة)
- (٢) Wittgenstein, Ludwig, "My Brother Ludwig". Published in Ludwig Wittgenstein *Personas and Recollections*, Edited by Rush Rhees, Basil Blackwell, Oxford, 1961, P.3.
- (٣) Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Russell's Introduction, Routledge, 2nd. ed, 1968, P.11.
- (٤) انظر - العمل الرابع والخامس من كتاب.
- (٥) McGuinness, Brian, Wittgenstein A Life, Young Ludwig: 1889 - 1921, Penguin Books, London, 1962.
- (٦) Wittgenstein, L., *Tractatus Logico - Philosophicus*, Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge, Britain, 1963, P. 25.  
(هذه ترجمة باللغة العربية لـ "الترصايع المنطقية الفلسفية" المبرمج المذكور عرسي موسى إسلام للغة الإنجليزية الصادرة عام ١٩٢٢ التي قام بترجمتها أو كتي: ألين (D. K. Ogden) من النص الألماني الصادر عام ١٩٢١، أما الترجمات الفلسفية في هذا البحث فهي الترجمة التي قام بها كل من موراين جاك كولين (Brian McGuinness) وبنيامين بيرس (David Pears) - والصادرة عام ١٩٦١ - والتي تعد اليوم أكثر شيوعاً واستخدماً من باقيها.)
- (٧) لم أقبلي العبارة من كتاب.
- Hawking, Stephen W. A Brief History of Time, Bantam Press, London, 1992, P. 175.
- (٨) Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, P. 23. (٩)
- (١٠) Maslov, Alexander, A Study in Wittgenstein's Tractatus, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, U.S.A, 1961, P. 137.
- (١١) Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, P. 5. (١٢)
- Ibid, P. 47. (١٣)
- Ibid, P. 19. (١٤)
- Ibid, P. 12. (١٥)
- Ibid, P. 30. (١٦)
- Ibid, P. 10. (١٧)
- Ibid. (١٨)
- Ibid, P. 18. (١٩)
- Ibid, P. 36. (٢٠)
- Ibid, P. 21. (٢١)
- Wittgenstein, L., *Notre Books*, 1914 - 1916, Edited by G. (٢٢)



H. Von Wright and G.E. M. Anscombe, Translated by G. E. M. Anscombe, Chicago, Chicago University Press, 2nd ed., 1978, P. 19

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, P.3. (٢٠)

*Ibid*, P ٢٩. (٢١)

*Ibid*, PP ٢3, ٢4. (٢٢)

*Ibid*, P.66. (٢٣)

*Ibid*, P.39. (٢٤)

Wittgenstein, L., *Note Books 1914 - 1916*, P.40. (٢٥)

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico - Philosophicus*, P.38. (٢٦)

*Ibid*, P.26. (٢٧)

Wittgenstein, L., *Note Books - 1914 - 1916*, P.44. (٢٨)

*Ibid*, P.3. (٢٩)

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico - Philosophicus*, P.21. (٣٠)

*Ibid*, P.3. (٣١)

*Ibid*, P.31. (٣٢)

*Ibid*, P.36. (٣٣)

(٣٤) يؤكد فلاسفتنا في فلسفة اللغة أن النهج الفلسفي ما هو إلا منهج وصفي بمعنى (descriptive)

١٩٧٩:١٠٧، ويرفض أي محاولة لإقامة الفلسفة على التبريرات القائمة وما يدور فيه. وعلى الرغم من التحول الذي طرأ على اهتمام الفلاسفة في ٢٠٢٢ إلى القضايا الجوهريّة القائمة بالأسئلة الاجتماعية والوظائف، إلا أنه حافظ على موقفه من كون الفلسفة بحثاً لثمة كرامة الموضوع عنها.

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico - Philosophicus*, P. ٢4. (٣٤)

(٣٥) ورد النص القديم من الرسالة في كتاب:

McGinness, B., *Wittgenstein A life*, Young Ludwig 1889 - 1921, P. 100.

## مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي وأفاق تطويرها

د. خزار ميون السود

### مقدمة: مراحل تطور العلوم النفسية

يقول هيرمان اينهاوس عالم النفس الألماني: «إن علم النفس ماضياً معيقاً لكن تاريخه قصير جداً». ويتحدد بذلك أن أفكار علم النفس وموضوعه قد طرحت وعولجت منذ أقدم العصور، لكن هذا العلم لم يصبح علماً مستقلاً، له منهجه العلمي الخاص وطرائق بحثه الخاصة، إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويمكننا تقسيم مراحل تطور علم النفس إلى ثلاثة أطوار:

1. التطور ما قبل العلمي، وهو أطوار هذه الأطوار، وفيه كانت الأفكار النفسية تنحصر في ملاحظات الأفراد لسلوك الإنسان وأحاسيسه وانفعالاته وعواطفه. وتضمنها في القصص والأسفار والخرافات والأساطير والكتابات المختلفة التي وصلتنا من حضارات الإنسان القديم قبل الميلاد في وادي النيل ووادي الرافدين وسورية القديمة وفي حضارات الشرق الأقصى وغيرها من الحضارات القديمة. وقد تجسدت هذه الأفكار والملاحظات في ملاحم وقصص وأنشيد وصلات إلها من هذه الحضارات، ومن أشهرها «ألفاني أورفيست» الفرعونية القديمة، وقصة «فتح جوياء» وسريعية «عودة سيده التي تبين أن سكان وادي النيل قد وظفوا السرح لوظيفة نفسها لحضار الجماعير وإثارة مشاعرهم. كما تجلت هذه الأفكار والملاحظات في «وصايا شوريياك لابنه زياسودراء» التي تدل على اهتمام شعوب ما بين النهرين وسورية بمسائل التربية والسلوك، وتعد «علمية فلقيش» وهي أعظم أثر ملحمي ميثولوجي، من أهم الآثار والشاها بالأفكار النفسية والاجتماعية. وفي مجال المعرفة العلمية كان المصريون القدماء أول من عرف أن الدماغ هو مركز العقل وهو الوجه لتكسّم (١٠ من ١٨، ١٩).

١٠. التطور ما قبل النهجي، هذا لم يقتصر الإنسان على ملاحظة الأفكار النفسية ووصفها، بل حاول دراستها وتفسيرها، رغم ضآلة معوماته، وبرزت الأفكار والمسائل النفسية في هذا التطور في سياق أعمال ومؤلفات الفكريين القدماء، هي الطبيعة والطب والتفريق. واستمر هذا التطور منذ الحضارة الإغريقية القديمة إلى أوائل القرن السابع عشر، ومن أبرز من عالج المسائل النفسية عند الإغريق، أفلاطون، الذي اعتبر النفس ذات طبيعة روحانية، وأنها خالدة بعد فناء الجسد، وقسمها إلى النفس العاطفة والنفس الفاضلية والنفس الشهوانية، ورأى أن النفس هي التي تحرك الجسد. وكان أرسطو القلب بالمعلم الأول، أعظم مفكري الإغريق في مجال علم النفس، وقد عده العلماء المؤسس الأول لعلم النفس. فقد وضع كثيراً من المؤلفات النفسية، وأشهرها كتابه «في النفس»، وأبدع منها علمياً وطرح كثيراً من الأفكار النفسية، وطور أفكار أفلاطون حول النفس وعمراتها، وقال بوحدة النفس والجسد، كما بحث مواضيع التفكير والسلوك والجماعات والتفاعل الاجتماعي وغيرها من المسائل النفسية المهمة (ص ٢٤، ٢٥). كما ساهم الرومان في تطوير الأفكار النفسية، وبرز في هذا المجال الطبيب جالينوس (القرن الثاني قبل الميلاد). ساهم أيضاً في تطوير الطبعة الجديدة أجمل فيها المعارف الطبية والنفسية، وأسس الأفكار حول الأسس الفيزيولوجية للنفس، واقترب من الوصول إلى مفهوم الشعور.

وفي عصر الدولة العربية - الإسلامية التي امتدت من القرن السادس إلى القرن الرابع عشر للميلاد، طور العلماء العرب والمسلمون الأفكار النفسية التي اقتبسوها عن الثقافات السابقة وأغروها بأفكار ومواضيع وأطروحات جديدة. ومن أبرز هؤلاء العلماء في مجال النفس، أبو نصر الفارابي (٨٧٠ - ٩٥٠م)، الذي عالج في كتبه مسائل نفسية عديدة كعمرات النفس والسلوك والشخصية والجماعات، والعقل والأحلام وسيكولوجية القيادة وغيرها، ومن أشهر مؤلفاته «آراء أهل المدينة الفاضلة». والطبيب أبو بكر الرازي (٨٦٤ - ٩٢٢م) الذي لقب به جالينوس العرب، ألف العديد من الكتب في مجال علم النفس والطب النفسي، واهتم بالمواضع النفسية الكامنة وراء كثير من الأمراض الجسمية، وأوجب على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح، وأن يشجع المريض ويؤمله بالشفاء. ومن أهم كتبه في هذا المجال «كتاب النفس» و«كتاب الطب الروحاني». أما ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م) فكان أعظم أطباء وعلماء عصره، وهو القلب بالشيخ الرئيس ومساهم، الفاتون في الطب الذي درس في كليات الطب في العالم قرون عدة، ومن

مؤلفاته المهمة «كتاب الشفاء» و«كتاب اللجاء». وبعد ابن سينا يحق لأول طبيب نفسي، فهو أول من شطط الحالات النفسية وعالجها علاجاً نفسياً، ومارس الطب النفسي. وكان يهتم بعائلة مرضاء النفسية، ويربط علاجها الطبي والنفسي بالعوامل الاجتماعية. وهو أول من فصل الفلسفة عن العلوم الطبيعية واتجه إلى التجربة العملية، كما عالج في مؤلفاته العديدة كثيراً من المسائل والمواضيع النفسية كالآنا والشعور والحب والأحلام، ووضع براهينه الشهيرة على وجود النفس، ووصف الأمراض النفسية وصفاً علمياً قائماً على الملاحظة والتجربة كالفوس والقبويا والأرق والأحلام وغيرها، ونشهر أيضاً إلى ابن الهيثم العالم الفيزيائي الذي بدأ حياته طبيباً، ويبحث في سيكولوجية الإدراك، وألف كتاب «تأثير الموسيقى في الإنسان والحيوان» وابن مسكويه وكتابه «تهذيب الأخلاق» الذي هدف منه إلى إصلاح الفرد والمجتمع عن طريق معرفة النفس الإنسانية. كما نشهر إلى محمد بن البيروني (٩٧٣-١٠٤٨) صاحب الكتاب المهم «تحقيق ما للهند» الذي برز فيه البيروني رائداً للدراسات الأنثروبولوجية النفسية - الاجتماعية. وتجدر الإشارة إلى الفيلسوف الإمام أبي حمزة الغزالي (١٠٥٨-١١١١) الذي عالج في كتابه الضخم «إحياء علوم الدين» مواضيع نفسية عديدة كالسلوك والمواقع والعادات والفروق الفردية بين الأطفال وخصائصهم، واتبع في أبحاثه منهج الملاحظة الخارجية ومنهج التأمل الباطني. ونشهر أخيراً إلى مساهمات ابن باجة صاحب كتاب «تفسير التوحيد» ومؤسس المدرسة الأرسطوطاليسية، وابن طفيل، الفيلسوف والطبيب الأندلسي العربي الكبير، صاحب كتاب «حي بن يقظان» وابن حزم الذي وضع نظرية سيكولوجية مهمة في الحب عرضها في كتابه «طوق الحمامة في الألفة والألاف» وابن رشد ألف أكثر من عشرة كتب في النفس. وساهم في تطوير الأفكار النفسية وبحثها ودراستها، وإلى للفكر الاجتماعي الكبير ابن خلدون، صاحب المقدمة الشهيرة، وأضح حجر الأساس لعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي.

• بداية التطور العلمي، جاءت بداية هذا التطور نتيجة النهضة العلمية التي اجتاحت أوروبا منذ القرن الخامس عشر. والثورة الصناعية والتحولات الاجتماعية الجذرية التي طرأت على المجتمعات الأوروبية هي مختلف ميادين الحياة. ومن أبرز من ساهم في فصل علم النفس عن الفلسفة وتأسيس علم النفس كعلم مستقل الفيلسوف الفرنسي ديكارت، المؤسس الثاني لعلم النفس، وإليه يرجع الفضل في تفسير السلوك والخبرات عن طريق فعالية أجهزة الحس والجبهة العصبية والمخية، وقد اعتبر ديكارت الشعور

من أهم خاصيات العقل، ووضع نظرية الفعل المنعكس في علم النفس الفيزيولوجي، وأصبح المدرسة الربطية الإنكليزية مثل جون لوك وهيوم وميلسر وهارلي، الذين طرحوا مبدأ ترابط الخبرات الحسية ومبدأ التجمعية وترابط الأفكار وقضاياها، وعالم الفيزيولوجيا الشهير دارون. صاحب كتاب «أصل الأنواع» ونظريته في التشوُّع والارتقاء، التي دفعت إلى دراسة سلوك الحيوان كمدخل لدراسة السلوك الإنساني، ودراسة أثر البيئة والوراثة على تطور الكائن الحي، وفالتون الذي ساهم في إدخال التهج الإحصائي إلى علم النفس، وهيرمان إبنهاوس، وهو أول من درس الذاكرة دراسة منهجية، وجمع العلماء على أن عالم النفس الألماني الكبير فروت (١٨٣٢-١٩٢٠) هو المؤسس الحقيقي لعلم النفس كعلم تجريبي، واعتبروا كتابه «أسس علم النفس الفيزيولوجي» (١٨٧٤) بمثابة إنجيل علم النفس، كما أسس فروت أول مطبخ تجريبي لعلم النفس في العالم. لايزنغ عام ١٨٧٩، وأصدر أول مجلة سيكولوجية متخصصة في العالم (انظر ١٠).

## ٤. العلوم النفسية في الوطن العربي في

### الربع الأخير من القرن التاسع عشر

لقد جاء اتصال علم النفس مع الفلسفة في الثقافة العربية نتيجة طبيعية لتحويلات جذرية طرأت على المجتمعات العربية في التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية والصناعية التي سبقت الإشارة إليها. وعلى وجه الخصوص نتيجة تقدم العلوم البيولوجية والفيزيولوجية، الأمر الذي سمح للعلوم الإنسانية ومنها علم النفس، بالتجاوز طرائق وأساليب أقرب إلى طبيعة الإنسان، والتركيز على نمطه من دراسة ذاته ومجتمعه وأحواله (٨، ص ٢٣٦).

إن تطور أي علم من العلوم، في أي قطر من أقطار الوطن العربي، يتوقف إلى حد كبير، على توفر وتطور المؤسسات التعليمية فيه، وتحديدًا على منظومة التعليم العالي والمؤسسات ومؤسساته. وهذا أمر يتوقف بدوره على التطور الاجتماعي والاقتصادي في هذا القطر أو ذلك، وفيما السلطة الوطنية فيه، أي أنه مشروط بالتحرر من الاستعمار وتحقيق الاستقلال السياسي ثم الاقتصادي.

وبهذا الخصوص يقول الباحث المصري حامد حماد: «يمكن اعتبار البعوض نوعًا من النشاط الإنساني تقوم به جماعة من أفراد المجتمع لتحقيق وظائف معينة، مستمدة من حاجات هذا المجتمع وظروفه» (٨، ص ٦١). وبينما كان الغرب يمر بالتحويلات الجذرية

الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعلمية المذكورة اعلاه، كان الوطن العربي يبرز تحت نهر الحكم العثماني، إلا أن رياح التغيير أخذت تهب على بعض أقطار الوطن العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر. نتيجة انهيار الشعور القومي، وظهور الحركات والجمعيات العربية السرية، في بلاد الشام خاصة، ونتيجة الاحتكاك بالثقافة العربية، وأيضا نتيجة شعور الدولة العثمانية بتخلفها عن ركب الحضارة العالمية، مما دفعها إلى القيام ببعض المحاولات الإصلاحية، واقتباس النظام التعليمي الفرنسي، والمتاح الفرنسي، وإدخال التعليم الحديث إلى بعض أجزاء إمبراطوريتها (انظر ٧، ص ٢٠٨).

في بلاد الشام لا نجد في الربع الأخير من القرن التاسع عشر أي أثر للعلوم أو المؤلفات والكتب الفلسفية، باستثناء كتاب «الدروس الأولية في الفلسفة العقلية» لمؤلفه (دانيال بلس) الأمريكي الأصل والمقيم في لبنان، مؤسس الجامعة الأمريكية في بيروت، وقد نشره بالعربية عام ١٨٧١ ليكون كتابا مدرسياً يحتوي على المبادئ الأولية في الفلسفة وعلم النفس. وعالج مجموعة من المواضيع الفلسفية كالشاعر والإرادة والذاكرة والقياس (٧، ص ٢١). ولكن تحدر الإشارة إلى المؤلفات والدراسات الفلسفية التي نشرت في مجلة «المقتطف» التي تأسست في بيروت عام ١٨٩٦، ثم انتقلت إلى القاهرة عام ١٨٩٥، وكان لمؤسسيها يعقوب صروف وهارون مراد وشاهين مكارموس فضل كبير في تقريب مفاهيم العلوم الغربية من قراء العربية، وإغناء المكتبة العربية بترجماتهم ومؤلفاتهم وأبحاثهم في العلوم والفلسفة. وقد نشرت هذه المجلة مجموعة من المؤلفات تتعلق بمواضيع نفسية مهمة وعلم النفس عامة للعالم اللباني يعقوب صروف، مثل أربع مقالات من الذاكرة، وتعريف الأقدمين والحديثين بها، وعلاقة الذاكرة بالوظائف الفيزيولوجية، واضطرابات الذاكرة، والخيالات والتحليلات وأسبابها، والعقل والجسد، وغيرها من المقالات التي ساعدت بتقديم مواضيع علم النفس في إطار علمي (انظر ١٥، ص ١٢٨).

أما في مصر، التي كانت تتمتع بحكم ذاتي واستقلال تسمي عن الدولة العثمانية وحكومة وطنية، وعلى الرغم من أن العلوم الإنسانية لم تحظ بكثير من الاهتمام بالقرارة مع العلوم التقنية والعسكرية والطبية، فقد أنشئت فيها مدرسة للمعلمين لتخريج معلمي اللغة العربية عام ١٨٧٢، ومدرسة المعلمين (النورمال) لعلمي العلوم والرياضة والآداب عام ١٨٨٠، ومدرسة المعلمين التوفيقية عام ١٨٨٨. إلا أن علم النفس لم يكن بين المواد التي تدريس فيها، ولم يظهر علم النفس في المناهج إلا عام ١٩٠٦، وكان نصيبه في

الخطبة الدراسية لا يتعدى ساعة أسبوعية في المستنيرين الألبورثين (انظر ١٥، ص ١٢٢). وكان أول كتاب يحمل اسم علم النفس ويحتاج مواضعه هو «كتاب علم النفس» للشيخ محمد شريف سليم الذي ألفه عام ١٨٩٥ لكنه لم ينشر إلا عام ١٩١١ عندما تقرر تعليمه في مدارس المعلمين والعلماء. ولأبد من الإشارة هنا إلى الدراسات والمقالات المنشورة في مجلة «المقطم» اللبنانية التي انتقلت إلى القاهرة عام ١٨٨٥، كمجلة «كم ذاكرة لك» (الموز - يوليو ١٨٨٥) ومقالتين عن «الفزيولوجيا» (حزيران - تموز - يونيو - يوليو ١٨٨٦) كما نشرت المجلة بعض المقالات عن بعض الظواهر النفسية العربية كالتيويم المخاطبيسي وحولان التائم ومناجاة الأرواح في مقالات عدة. وتجدر الإشارة في مجال علم النفس المرضي إلى كتاب «أسلوب الطب في فن المجانين» (١٨٩٢) للدكتور سليمان نجاتي مدروس الأمراض العقلية بمستشفى القصر العيني.

وهكذا يتبين لنا أن مصر ولبنان هما القطران العربيان الوحيدان اللذان خطيا بالثقافة النفسية، ونشرت فيهما الدراسات والمقالات النفسية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وأن مصر قد عانت لبنان في هذا المجال.

## ب- العلوم النفسية في الوطن العربي في القرن العشرين (١٩٠٠-١٩٨٩)

في حديثنا عن مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي خلال الفترة الواقعة بين ١٩٠٠، ١٩٨٩، سنخصص بالحديث أولاً أربعة أقطار عربية ظهرت فيها أولى الجامعات العربية، وكانت سباقة في الدراسات والمقالات السيكولوجية، وهذه الأقطار هي: حسب الترتيب الهجائي: سورية والعراق ولبنان ومصر. ثم نتناول العلوم النفسية وتطورها في بقية الأقطار العربية في النصف الثاني من القرن العشرين. ومن ثم نخصص فقرة مستقلة للحديث عن الوضع الراهن للعلوم النفسية في الوطن العربي في السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين.

### ١- مسيرة العلوم النفسية في سورية

لما معالم ومحطات رئيسة في مسيرة العلوم النفسية والعلوم الأخرى في سورية ترتبط بتاريخ سورية وتطورها سياسياً واجتماعياً وثقافياً. فقد افتتح معهد الطب السوري عام ١٩٠٢، وافتتحت مدرسة الحقوق عام ١٩١٣، وشكلا معاً النواة الأولى

للجامعة السورية (جامعة دمشق حاليا)، وفي فترة الحكم الفيصلي (١٩١٨-١٩٢٠) بعد إعلان استقلال سورية، وتصبب فيحصل ملكا عليها. عين القرني الكبير ساطع الحصري وزيرا للتربية والتعليم، فاهتم بإعادة تنظيم التعليم عامة ودور المعلمين خاصة. وفي عناية خاصة بالدراسات التربوية والفلسفية. وفي عام ١٩١٩ صدرت مجلة «التربية والتعليم»، وهي أول مجلة عربية من نوعها في هذا المجال. وخلال مرحلة الانتداب الفرنسي (١٩٢٠-١٩٤٥) حظيت سورية لتأثير الفترة الفرنسية الثقافية، واختبرت المناهج التربوية الفرنسية. وفي عام ١٩٢٢ صدر قرار يقضي بربط معهد الطب ومدرسة الحقوق والمجمع العلمي العربي ودار الأثر بمؤسسة واحدة تحمل اسم الجامعة السورية (جامعة دمشق حاليا). ومن أجل تلبية الحاجات الدراسية والجامعية ثم تأليف أو اقتباس أو ترجمة عدد من الكتب النفسية التعليمية لتدريس علم النفس في القسم الثاني من البكالوريا (الشهادة الثانوية) السورية وفي دور المعلمين وبعض السنوات الجامعية (٨، ص ٢٤١).

وهنا تجدر الإشارة إلى الكتب والمؤلفات المفيدة التي أصدرها د. جميل صليبا بمفرده وبالشراكة مع د. كامل إبراهيم تاليفيا وإحقيقا ونشرها. ومن أهمها: «من افلاطون إلى ابن سينا - محاضرات في الفلسفة العربية» (دمشق ١٩٢٥)، وكتاب «ابن خلدون - منتديات مع مقدمة من حياته وفلسفته» (دمشق ١٩٢٦)، وكتاب «حي بن يقطان لابن طفيل الأندلسي - تقديم ودراسة وتحليل» (دمشق ١٩٢٥)، وفي أن هذه الكتب المذكورة وثيقة الصلة من حيث مواضيعها بعلم النفس، وبخاصة علم النفس عند العرب. ونشير أخيرا إلى كتاب د. جميل صليبا «علم النفس» (دمشق ١٩٤٠)، وهو أول كتاب يصدر في سورية ويحمل اسم علم النفس. ويمكننا أن نعهده بعلى بداية تاريخ علم النفس الحديث في سورية (٨، ص ٢٤١).

وبعد جلاء القوات الفرنسية عن سورية عام ١٩٤٦ وحصولها على الاستقلال التام، انضمت الدولة السورية الفضية إلى القاعل الثقافية العالمي. وأرشدت الطلاب وطالب الدراسات العليا إلى أمريكا وبلدان أوروبا الغربية والشرقية، واهتمت بالتربية والتعليم والتنظيم العالي. وفي عام ١٩٤٦ افتتحت في الجامعة السورية (جامعة دمشق) كلية الآداب والعلوم الإنسانية، التي تضم فسمما خاصا بعنى بالدراسات الفلسفية والنفسية والاجتماعية. كما افتتحت في العام نفسه المعهد العالي للمعلمين (كلية التربية حاليا)، وتضم هذه الكلية فسمما خاصا بعلم النفس وفسمما للصحة النفسية. ثم امتدت



الدراسات النفسية إلى كليات أخرى مثل كلية الطب وكلية التجارة (الاقتصاد حالياً) وغيرهما من الكليات التي أصبح علم النفس بفرعه المتعددة جزءاً من مقرراتها. وقد دفعت الحاجة القاسية إلى الكادر التدريسي المؤهل في شروح علم النفس إلى إيجاد عدد كبير من المبدعين إلى الجامعات العربية والأجنبية للتخصص العالي في العلوم النفسية، كما نشطت حركة التأليف والترجمة في هذا المجال.

ومن أهم الكتب الجامعية والدراسات النفسية التي أصدرها أساتذة كلية التربية بجامعة دمشق والمختصين في هذه الفترة، نذكر كتب الدكتور سامي الدروبي «علم النفس ونتاجه التربوي» (دمشق ١٩٤٩)، «سيكولوجية المرأة» (القاهرة ١٩٥٢)، «علم الطبائع» (القاهرة ١٩٦٠)، ومؤلفات الدكتور فاخر عاقل «علم النفس وتطبيقاته» (دمشق ١٩٦٥)، «علم النفس» (دمشق ١٩٦٦)، «مدارس علم النفس» و«نظريات التطور» (دمشق، بيروت، طبعات عدة)، وكتب الأستاذ حافظ الجمالي «سيكولوجية الطفل» (دمشق ١٩٥٦)، «علم نفس الطموح والمواجهة» (جامعة دمشق ١٩٦٠)، «علم النفس الاجتماعي» (ترجمة عن الفرنسية، دمشق ١٩٦٢)، ومؤلفات نعيم الزهاوي «علم النفس في الصناعة والتجارة» (جامعة دمشق ١٩٦٣)، «الصحة النفسية» (جامعة دمشق، طبعات عدة) ومؤلفات وكتب أخرى لكاتبين ومؤلفين آخرين.

وبعد قيام الحركة الناصرية (١٦ تشرين ثاني - يناير ١٩٥٠) حدث تطور كبير في مجال التعليم العالي، حيث صدر قانون جديد للبحوث العلمية، وصدر مرسوم الكتاب الجامعي الذي ألزم كل مدرس بإعداد أو تأليف كتاب لكل محور جامعي يقوم بتدريسه، الأمر الذي ساعد على زيادة النشر الجامعي. وصدر عام ١٩٥٥ قانون تنظيم الجامعات، الذي أسس نظام الدراسات العليا في الجامعات السورية، وأجاز للكليات المختلفة، ومنها كلية التربية، منح درجات دبلوم الدراسات العليا وللماستر والدكتوراه. ولضم كلية التربية، حالياً، بالإضافة إلى الأقسام التربوية المختلفة، قسم علم النفس وقسم الصحة النفسية وقسم الإرشاد. وبعد صدور مرسوم الكتاب الجامعي عام ١٩٥١ أصبح لزاماً على كل مدرس جامعي إعداد كتاب جامعي للمقرر الذي يقوم بتدريسه. الأمر الذي أدى إلى تشجيع حركة التأليف والترجمة في الجامعات. كما نصت اللائحة الداخلية لكليات الآداب في الجامعات التي لا توجد فيها كلية للتربية على افتتاح قسم للتربية وذلك في جامعات حلب ودمشق والبعث. وتجدر الإشارة إلى مساهمة وزارة الثقافة و دور النشر الأخرى في سورية في نشر الوعي النفسي والثقافة النفسية، وللهبة حاجة الطلاب

والباحث إلى التراجع والتصاغر والكتب في مختلف فروع العلوم النفسية، فقد أصبحت وزارة الثقافة، ضمن منشوراتها سلسلة الدراسات النفسية، التي صدر منها حتى الآن أكثر من عشرين كتاباً مترجماً إلى العربية عن اللغات الأجنبية، كما صدر عن دور النشر الأخرى كتب عديدة في مجال علوم النفس.

### ملاحظات

على الرغم من أن العمل السيكولوجي في سورية قد أدى وإنجازاته وقام بالتراسات، رغم ضعف إمكانياته وصعوبة ظروفه، فقد وفر للدارس والطالب الجامعي الكتب المقررة والمراجع الضرورية، في الحدود الدنيا، وقدم للقارئ العادي ثقافة نفسية جيدة، وبخاصة في السنوات الأخيرة، إلا أن هناك ملاحظات لابد من إبدائها حول مسيرة العلوم النفسية في سورية خلال هذه الفترة:

١- إن معظم الكتب والمؤلفات النفسية الصادرة في سورية، وحتى الستينات، قد وضع لنهاية تعليمية بحثية، ولم تكن مراجع ودراسات تهدف إلى رفع مستوى الثقافة النفسية لدى القارئ عامة وزيادة وعيه النفسي.

٢- إن الجزء الأعظم من الكتب النفسية الصادرة لا يتميز بعلم الأصالة ويقوم على الترجمة أو الاقتباس، وبكاد أن يكون متبعاً تماماً عن مشاكنا وبيئنا وثقافتنا إلا ما ندر.

٣- إن غالبية الكتب والدراسات النفسية الصادرة ذات طابع نظري بعيد عن الجوانب العملية والتطبيقية، وربما كان من بين أسباب ذلك انعدام أو ندرة المختبرات والمعامل النفسية، وعدم دخول علم النفس إلى حياتنا الاجتماعية والاقتصادية.

٤- إن العلوم النفسية بفروعها المختلفة لم تدخل بعد حياة المواطن والمجتمع عامة في سورية، باستثناء الجامعات والقوات المسلحة والشرطة وبعض المعاهد والراكز ودور المعلمين والمعاهد المتوسطة المتخصصة. فالمعاملات النفسية شبه معدومة ونادرة حتى في المدن الكبرى. وكذلك الأمر بالنسبة لمراكز التوجيه المهني والتربوي والنفسي، كما لا نعد إلا لعلم النفس في الصناعة أو التجارة أو الإدارة أو غير ذلك من مجالات الحياة الاجتماعية. هذا على الرغم من التطور الهائل للعلوم النفسية والاجتماعية ودخولها جميع ميادين الحياة، وهذا أمر ينعكس سلباً على شريحة العمل الناحية أمام حريحي

اقسام علم النفس.

٥. عدم دخول العلوم النفسية والإرشاد النفسي إلى المدارس السورية بجميع حلقاتها، فلا توجد خدمات نفسية ولا عيادات نفسية اجتماعية أو تربوية أو توجيهية نفسي في مدارسنا، كما هو الأمر في مدارس العديد من بلدان العالم بما فيها بعض الأنظار الغربية، ولا توجد روائز للذكاء أو مقاييس للقدرات والشخصية والمواقف إلا فيما ندر. وهذا كله يزيد من صعوبة الحصول على عمل بالنسبة لخريجي القسم علم النفس.
٦. عدم توفر مستلزمات البحث العلمي ومتطلباته وأدواته وشروطه بشكل جيد، سواء في الكليات والجامعات أو في المراكز والؤسسات الأخرى (انظر ٨٠، ص ٢٤٨).

#### ٧. مسيرة العلوم النفسية في العراق

لا نجد في العراق أي أثر للدراسات النفسية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ورغم افتتاح ثلاث دور المعلمين في الربع الأول من القرن العشرين في العراق إلا أن مناهجها كانت تركز على العلوم الطبيعية وتقتصر على التربية وأصول التدريس، ثم أدرج مشير علم النفس التربوي في مناهجها. وفي عام ١٩٢٢ أنشئت دار المعلمين العالية، وأصبحت تعرف باسم كلية التربية عام ١٩٥٨، وأصبحت تابعة لجامعة بغداد، وكانت وحيدتها. ولا تزال -تخرج المربين للمدارس الثانوية العراقية- وقد عنت عناية خاصة بتدريس علم النفس التربوي ثم علم النفس النمائي ثم أنشئ في الكلية فرع للتخصص بالتربية وعلم النفس، وأتم علم النفس العام وعلم النفس التربوي والتجريبي والاجتماعي والصحة النفسية والقياسات النفسية.

وسمّرت في العراق مجموعة من الدوريات في النصف الأول من القرن العشرين التي اهتمت بالتربية وعلم النفس، ولها مجلة «التربية والتعليم» التي صدرت خلال الفترة (١٩٢٨ - ١٩٣٠)، وتولى الإشراف عليها ونشر المقالات التربوية والنفسية فيها الأستاذ ساطع الحصري، ونشرت المجلة مجموعة من الدراسات النفسية المهمة في مواضيع اختبارات الذكاء والاضطرابات والوراثة والفروق الفردية لكل من ساطع الحصري وفاضل الجمالي ومشي عزاوي وحلاد الهاشمي وغيرهم. وفي عام ١٩٢٥ صدرت «مجلة العلم الجديد» ونشرت مجموعة من المقالات النفسية العدد من الباحثين والاختصاصيين كالأستاذ نوري الحافظ «حول اللاشعور» والدكتور أحمد عزت راجح (النمو العقلي ومراحله عند الأطفال - ١٩٤١)، ومحمد ناصر (الاستدلال عند الطفل - ١٩٤١).

كما صدرت في العراق خلال هذه الفترة مجموعة من الكتب النفسية مثل كتاب «علم

النفس، للعالم (يورد ويرث) الذي ترجمه ونشره في بغداد عبد الحميد الكاظم وكان كتابها مقروءا في دار المعلمين العليا، وه المدخل إلى علم النفس، للأستاذ صالح الشماخ ودرس في دار المعلمين الابتدائية. وفي إطار علم النفس التربوي أجريت في العراق دراسات عدة ويعود سيكولوجية مهمة منها: تطبيق اختبار الجيش الأمريكي على الطلاب في مدارس بغداد الابتدائية والثانوية ودار المعلمين، وتعديل اختبار (ستانفورد - بينيه) المترجم إلى العربية باللهجة المصرية من قبل الأستاذ إسماعيل صبري ونشره باللهجة العراقية على يد محمد كامل النحاس وعبد الرحمن القيسي. كما حاول الدكتور عبد الجليل الزويبي لتطبيق اختبارات الذكاء على الطلاب العراقيين (اختبار «كفل» الخاطي من آثار العوامل الثقافية على بعض طلاب كلية الشريعة واختبار «كودفو» - رسم رجل - على عدد من الأطفال العراقيين). وترجم يورد تجار كتاب «علم النفس التربوي» للعالم ستانفورد، والف ونشر الأستاذ ضياء أبو الحب كتاب «علم النفس التربوي» (إصدار ٥٠، من ٤١٣ - ٤١٦). وفي إطار علم النفس التكويني (النمو) نشر الدكتور أحمد عزت راجح معاضراته على طلاب دار المعلمين العالية باسم «علم نفس الطفل» ووضع صالح الشماخ دراسة مهمة بعنوان «الفتاة عند التطفل» من الميلاد إلى السابعة وبشرها وقال عليها بوجه الاحتمال من جامعة القاهرة. ومن أهم الكتب والترجمات في مجال الصحة العقلية وعلم النفس الجنائي نذكر كتاب «علم النفس الجنائي» لـ د. أحمد عزت راجح (١٩٤٣). وكتاب «علم النفس الجنائي والجنائي» (١٩٤٩) لأحمد محمد خليفة وعبدان علم النفس الجنائي» (١٩٤٩). اسمعدي يسيسو. كما نشر له بحث باللغة الإنكليزية ضمن منشورات الأمم المتحدة بعنوان «جرائم الأحداث في الشرق الأوسط» (الطبعة ٥٠، من ٤٠٥ - ٤٠٩). وفي مجال علم النفس الاجتماعي نشير إلى كتاب «الشخصية العراقية» (١٩٥٢) وهي رسالة دال عليها علي الوري درجة الدكتوراه وأعمل فيها النظريات الرئيسة في تطور الشخصية. وحاول تحديد معالم الشخصية العراقية. كما أسهم الدكتور عبدالله محيي بدراسة مشكلات المرأة العربية. وقد نشرت هذه الدراسة في مجلة «القضايا الاجتماعية» الأمريكية.

#### ملاحظات

١- لم يكن هنالك من الدراسات النفسية في العراق خلال العهد العثماني ما يستحق الذكر.

٢. ساهم الأساتذة العرب المتدربون لتدريس علم النفس في دار المعلمين في بغداد، ومن ثم في كلية التربية مساهمة كبيرة في جعل أعباء التدريس من ناحية، وفي إثارة الاهتمام بالدراسات التربوية والنفسية. ومن أهم الأساتذة العرب للصوريين الذين ساهموا في تطوير الدراسات النفسية في العراق أحمد عزت راجح، ومظهر سعيد، ومحمد كامل النحاس، وأحمد محمد خليفة، وإبراهيم حافظ.

٣. لقد نشأت العلوم النفسية وتطورت في العراق بالارتباط والتواصل الوثيق بالتربية، وكان تدريس علم النفس في معظمه في دور المعلمين العالية والابتدائية وفي كلية التربية، ولهذا تأثرت الدراسات النفسية بهذا الاتحاد وكان معظمها يعالج المسائل السيكولوجية في مجال علم النفس التربوي، وعلم نفس النمو (انظر ٥٠، ص ١٢١، ١٢٤).

#### ٤. مسيرة العلوم النفسية في لبنان

كان كتاب «أصول علم النفس وأصول العقل الباطن» (١٩٠٤) لمؤلفه يوسف استنصر جريس أول كتاب سيكولوجي صدر في لبنان في القرن العشرين. وقد تناول مجموعة مواضيع سيكولوجية كالوظائف والإدراك والتفكير والأحاسس النفسية. أما الكتاب الثاني فكان «سيكولوجية الإنسان» ليوستا المزيضة وعلاجه النفسية، (١٩٢٨) لمؤلفه ملير وهبة الخازن. وكان الاهتمام بعلم النفس يقتصر على كويتي التربية والآداب بالجامعة الأمريكية. ثم تأسست الجامعة اللبنانية (١٩٥٣) وجامعة بيروت العربية (١٩٦٠) وضعتا نسما لعلم النفس وفحصا للفلسفة وعلم الاجتماع، واتسع نطاق الاهتمام بالعلوم النفسية. ومن أهم الكتب النفسية التي صدرت في لبنان في هذه الفترة كتاب منير وهبة الخازن «معجم مصطلحات علم النفس» (بيروت ١٩٥٦)، و«قاموس التربية وعلم النفس التربوي» (بيروت ١٩٦٠) وصدر عن الجامعة الأمريكية لمؤلفه فريد نجار وفائزة مطر أنثيا ونعيم نقولا عطية وساجد شعري.

وتجدر الإشارة هنا إلى مجموعة الرسائل والأطروحات لطلاب الدراسات العليا في الجامعة الأمريكية في الخمسينيات، التي عالج بعضها نظريات التعلم والعوامل التي تؤثر فيها ومدى استمرارها، وابتعت المنهج التحريبي (انظر ٧٠، ص ٣٠٩). بينما بحث النصف الآخر مواضيع شتى، فاسمها المشترك «علاقتها بالبيئة اللبنانية مثل: «الصراف الأحداث» و«السكيزوفرينيا» و«قياس روائز الذكاء» و«حوافز التحصيل» و«انماط تربية الأطفال وعلاقتها بشخصية الطفل» (٧٠، ص ٣٠٩).

كما صدرت في لبنان منذ أوائل القرن العشرين مجموعة من المجلات العلمية التي تعنى إلى جانب العلوم الأخرى، بالعلوم النفسية. ومن أهمها: مجلة «المشرق» وصدرت في أوائل القرن العشرين، ومجلة «الأبحاث» والمجلة الطبية اللبنانية، وصدرتا عام ١٩٨٧. ومجلة «الباحث» وصدرت في أواخر السبعينيات. كما صدرت في الثمانينيات مجلة متخصصة هي مجلة الأبحاث التربوية، وتصدرها كلية التربية في الجامعة اللبنانية. وقد نشرت في هذه الفترات دراسات وبحوث سيكولوجية مهمة لعدد من كبار الأساتذة والباحثين اللبنانيين مثل البير نصري نادر وجورج شهلا ونقولا هياش وحبيب كوراني ولبنون ملبكيان وجوزيف بطرس وغيرهم.

كما ساهمت دور نشر لبنانية عديدة في نشر الوعي النفسي والثقافة النفسية مثل: دار العلم للملايين، ومنشورات عويدات، والمؤسسة العربية للدراسات والتشاور، ودار القاراني، ومعهد الإنماء العربي.

#### ملاحظات

١- ساهم تطور حركة النشر في لبنان منذ بداية القرن العشرين بظهور عدد من الدوريات الثقافية والعلمية الرئيسية وبالتالي بنشر الثقافة النفسية. كما ساعد على ذلك وترجمة كثير من الكتب والمراجع النفسية القيمة.

٢- ساعد توفر مطبوعات علم النفس في الجامعة الأمريكية والجامعات الأخرى على قيام أبحاث ودراسات سيكولوجية تعريبية وثيقة الصلة بالبيئة اللبنانية مثل: (دراسات وأبحاث لبنون ملبكيان أساتذ علم النفس في الجامعة الأمريكية).

#### ٤. مسيرة العلوم النفسية في مصر

مثل تدريس علم النفس في مدرسة المعلمين الخديوية ودار العلوم ومدرسة المعلمين مجرد كمهيد لتدريس أصول التربية العلمية والعقلية، وكان يتولى تدريس علم النفس مع التربية مدرسون مصريون غير متخصصين مثل علي عمر مؤلف كتاب «هداية المدرس» والشيخ محمد شريف سليم مؤلف كتاب «علم النفس» والشيخ محمد حسن الغمراوي مؤلف كتاب «الفرائز وعلاقتها بالتربية». ثم تولى التدريس أساتذة من خروجي دار العلوم الحاصلين على دبلوم التربية في إنكلترا مثل: مصطفى أمين وعلي الجارم مؤلفا كتاب «علم النفس وأثره في التربية والتعليم». كما تولى التدريس في دار المعلمين العليا

أساتذة من خريجيها حصلوا على درجة البكالوريوس من إنكلترا مثل: إسماعيل محمود الشيباني وأمين مرسي فمدل مؤلف كتاب «أصول علم النفس وأثره في التربية والتعليم».

ولم ينهض تدريس علم النفس على نحو أكاديمي سليم. مشجع على البحث والتأليف إلا بعد تأسيس جامعة القاهرة عام ١٩٢٥. واقتتاح قسم الفلسفة وعلم النفس فيها، حيث بدئ بتدريسه كمقرر مستقل إلى جانب العلوم والفنون الأخرى. وكان تدريسه خاضعا لتأثير مدرسة علم النفس الفلسفية التي ركزت اهتمامها على علم النفس العام بصورة رئيسية. ومما ساهم في تطوير علم النفس تأسيس المعهد العالي للتربية عام ١٩٢٨ الذي اهتم بالعلوم التربوية والنفسية. وأصبح يعرف فيما بعد باسم كلية التربية. وإيفاء المبعوثين إلى الخارج من خريجي معهد التربية وكلية الآداب. وكان يتولى تدريس علم النفس أساتذة ومحاضرون أجانب بمقود مؤقتة. وهذا ما أفاق تطور علم النفس. وكان له أثره السلبى على نشوء الكادر الطبى الوطنى. وبعد عودة الأساتذة المصريين الذين أنهوا دراساتهم العليا في أوروبا وأمريكا في الأربعينيات إلى مصر. حدثت قفزة كبيرة في تطور العلوم النفسية. وفي هذه المرحلة اكتمل علم النفس عن الفلسفة والتربية. وتأسس قسم جاسمى له في جامعة عين شمس بالقاهرة كما تأسس قسم آخر للأبحاث النفسية- الاجتماعية (نظر ١٣ من ٣١).

وفي الخمسينيات برزت في مصر ثلاثة اتجاهات في تطور العلوم النفسية. يرتبط الاتجاه الأول بأسماء أساتذة علم النفس المصريين: خريجي بريطانيا (إسماعيل الشيباني. عبدالعزيز القوصي. محمد فؤاد) ولخصوا التأثير لاساتذتهم البريطانيين. وقد طور أساتذة هذا الاتجاه علم النفس التجريبي والإحصائي. وكانوا أول من استخدم الاختبارات النفسية ومقاييس الذكاء في مصر.

أما الاتجاه الثاني فيمثل جماعه جماعة علم النفس التكاملى وعلى رأسها الدكتور يوسف مراد أساتذا علم النفس المعروف (خريج جامعة السوربون) وتلاميذه. وامتاز أصحاب هذا الاتجاه بدراساتهم السيكولوجية التكاملية. ونظراهم إلى الإنسان من حيث هو كائن حي متكامل. ومن حيث هو كل نفسى - فيزيولوجي. وأصدروا مجلة «علم النفس» خلال الفترة الواقعة بين (١٩٤٥ - ١٩٥٢) وهي أولى المجلات العربية المتخصصة في علم النفس.

أما الاتجاه الثالث فقد تأثر بالطريقتين الفرويدية والتحليل النفسى الفرويدى. وقد امتاز أصحاب هذا الاتجاه التيارات الفرويدى في علم النفس بمصر. وكان على رأس هذا التيار الدكتور مصطفى زبور أساتذا علم النفس المصري المعروف (٦٠ من ٥٢ ، ٦٩).

وقد ساهم الباحث الدكتور عبد العزيز القوسي مساهمة كبيرة في تطوير البحوث والدراسات السيكولوجية في مصر. فقد أسس أول مطبع علم النفس بكلية التربية في جامعة القاهرة. وهو يعد بحق مؤسس علم النفس التجريبي في مصر والوطن العربي. وتجر الإشارة أيضا إلى جهود الدكتور يوسف مراد، زعيم جماعة علم النفس التكاملي ومؤسس مجلة علم النفس، التي سبق ذكرها، والدكتور مصطفى زور، صاحب الفضل الأكبر في تأسيس أول كلية لعلم النفس في مصر (جامعة عين شمس)، وإلى جهود الدكتور سمعة فهمي، أول امرأة مصرية - بل وعربية - تحصل على درجة الدكتوراه في علم النفس عام ١٩٥٢، وأستاذة علم النفس في جامعة عين شمس. وكان لها دور كبير في تأسيس الجمعية المصرية للبحوث النفسية عام ١٩٦٢.

وبرعاية المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية اتفقت خلال الفترة الواقعة بين ١٠-١٢ أيار (مايو) عام ١٩٧٦ المؤتمر الأول لعلم النفس في مصر تحت شعار «علم النفس والتنمية الاجتماعية». وقد تفرعت عن المؤتمر ثلاث لجان بحثت المحاور الثلاثة التالية:

## ARCHIVE

- لجنة علم النفس والإنتاج.

- لجنة دور علم النفس في التربية.

- لجنة التغيير الاجتماعي.

وقد أقر هذا المؤتمر ثماني عشرة توصية تتعلق بجميع فروع العلوم النفسية، وضرورة مشاركتها في حل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المطروحة في مصر (١٢، ص ٣٦-٣٥).

ولابد من الإشارة على نحو خاص هنا بدور المجلات العلمية والثقافية المتخصصة في نشر الوعي النفسي والطاقة السيكولوجية الصحيحة، مثل مجلة «المفكر» التي استمرت في الصدور بالقاهرة من عام ١٩٩٥ حتى عام ١٩٥٢. ومجلة «علم النفس» التي سبق ذكرها، ومجلة «التربية الحديثة» التي بدأت بالصدور عام ١٩٢٨، وصحيفة «التربية» التي أصدرها وأرأس تحريرها الدكتور إسماعيل قبايبي منذ عام ١٩٦٨، وغيرها.

وتشهد أخيرا بالجهود الملمعة لكبار أساتذة علم النفس المصريين في تطوير الدراسات السيكولوجية، لا على الصعيد النظري فحسب، بل وعلى الصعيدين العربي والعالمى. مثل: د. إسماعيل قبايبي، الذي قام بإعداد اختبار ستانفورد بينيه (تعديل



فهرمان (١٩١٦) وقتبنته محليا، ووضع اختبار ستانفورد الحساب بالاشترالك مع د. محمد عبدالسلام وقتبنته محليا. وأعد اختبار الذكاء للتوسط واختبار الذكاء الصور للأطفال عام ١٩٢٨. والدكتور فياني هو صاحب فكرة الفصول التجريبية التي قامت على أساسها المدارس النموذجية. وقد ألف كتابا فيها بعنوان «القياس النفسي والتربوي» (١٩٦٠). ونشير إلى الأستاذ مطهر سعيد الذي تمكن بجهوده من إدخال مقرر علم النفس إلى كلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام ١٩٢٠. وإلى المعهد العالي للفنون المسرحية عام ١٩٤٥. وإلى المعهد العالي الصحي عام ١٩٦٠. وإلى فترات ضباط الشرطة عام ١٩٥٠. كما نشير أيضا إلى إسهام د. عبدالعزيز القوصي. رائد دراسات القدرات العقلية. ويرتبط اسمه في الأوساط العلمية بمجموعة الباحثين الذين كشفوا عن القدرات المكفية. كما أنه مكتشف العامل المكاني K. حيث أعد رسالته لنيل الدكتوراه بإشراف العالم سبهرمان في جامعة لندن (١٩٠٥ ص ٤٦٠). ونشير أخيرا إلى أبحاث وجهود علماء مصريين آخرين مثل د. يوسف مراد الذي ترجم الاتجاه التكيفي في علم النفس. وظل معناها بالتراث الميكولوجي العربي الإسلامي. ويعد كتابه «مبادئ علم النفس العام» الكتاب العربي الأول الذي يستشهد فيه مؤلفه بـ«تقويم عربية قديمة لابن سينا والفرازي وغيرهما. وعنده لطف حسن والطاهر والينور».

#### ملاحظات

- ١- لاشك في أن مسيرة العلوم النفسية في مصر هي الأغنى والأكبر والأعمق في الوطن العربي. فقد زاد عمرها على قرن من الزمان. وتوضرت لها الشروط الموضوعية والذاتية المناسبة للتطور والتنشج. والتحقق منجزات كبيرة.
- ٢- اهتم عدد كبير من الباحثين النفسيين المصريين بالجوانب التجريبية والتطبيقية العملية من الدراسات السيكولوجية. وهذا ما انعكس إيجابا على مسيرة هذه العلوم. وأدى إلى دخولها مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والعسكرية.
- ٣- إلى جانب الجامعات المعنية بالعلوم النفسية توجد في مصر مجموعة متكاملة من مراكز ومعاهد البحث العلمي التي تهتم بالعلوم النفسية وتنتج مسيرتها وتطور أبحاثها مثل: معهد العلوم الاجتماعية التابع لجامعة الإسكندرية. والمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. ومعهد الرأي العام والإعلام. كما صدرت وتصدر في مصر عدة مجلات متخصصة مثل: «مجلة علم النفس» و«المجلة العربية للعلم النفس» وغيرها.

إن تنوع الاتصالات والتبادلات النفسية بمصر قد أضحى بلا شك الأبحاث والدراسات في العلوم النفسية، لكن هذا التنوع يمكن وراءه انعدام التعمق النظري العام للتحقق بين الباحثين النفسيين والافتقار إلى منطلقات ومسطحات أساسية واحدة. وهذا ما أدى إلى تشتيت جهود الباحثين والمختصين النفسيين. وعدم تركيز بحوثهم ودراساتهم على دراسة المشكلات الاجتماعية في مصر. وعلى تعزيز دور العلوم النفسية في عملية التنمية الاجتماعية (١، ص ٢٤).

#### مسيرة العلوم النفسية في بقية الأقطار العربية في النصف الثاني من القرن العشرين (١٩٤٠-١٩٨٩)

لم تبدأ مسيرة العلوم النفسية في بقية الأقطار العربية كالأردن والإمارات وتونس والجزائر والمغرب والسودان وفلسطين وقطر والكويت وليبيا واليمن. إلا في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وذلك بعد حصولها على الاستقلال أو بعد تأسيس الجامعات والمعاهد العليا فيها. ففي الأردن تأسست الجامعة الأردنية عام ١٩٧٢، وقد حشدت كلية الآداب فيها أقسام التربية وعلم النفس والفلسفة وعلم الاجتماع. وتوفر هذه الجامعة المنهجية لدراسة البنية الاجتماعية والعلاقات العليا. وتتمتع درجات الليسانس والماجستير والدكتوراه في عابدة اجتماعها ومنها قسم التربية وعلم النفس. وقد اعتمدت الجامعة الأردنية في البداية على أساتذة من الأقطار العربية وبخاصة مصر والعراق وسورية، ولديها الآن كادرها الوطني من أعضاء الهيئة التدريسية.

وفي الإمارات العربية المتحدة تأسست جامعة الإمارات العربية المتحدة عام ١٩٧٧. وتحتوي كلية الآداب والتربية فيها بالعلوم النفسية. وتعتمد في تدريسها للعلوم النفسية على الأساتذة القادمين من الأقطار العربية وبخاصة مصر والعراق وسورية والأردن. وفي تونس تأسست الجامعة التونسية عام ١٩٦٠. وتضم كلية الآداب فيها قسم الفلسفة والدراسات الجامعية. وفيه يدرس علم النفس كأحد مقررات هذا القسم. أما في الجزائر فبعد حصولها على الاستقلال تأسست جامعات عدة مثل جامعة قسنطينة (١٩٦٩). وتضم كلية علم النفس التي يتلقى فيها الطلاب جميع العلوم النفسية. وتتمتع هذه الكلية بدرجة الليسانس والماجستير في العلوم النفسية. وهناك المعهد العالي للعلوم الاجتماعية التابع لجامعة وهران ويضم قسما لعلم النفس. وقد استعانت الجامعات الجزائرية بالأساتذة

العرب الممارين من الجامعات العربية من أجل تعريب التعليم الجامعي فيها . وهي المملكة العربية السعودية تأسست جامعات عدة تعنى بالدراسات والعلوم النفسية وأهمها : جامعة الملك سعود (الرياض سابقا وتأسست عام ١٩٥٢) . وتضم كلية التربية فيها قسمي التربية وعلم النفس وتخرج درجتي البكالوريوس والماجستير . وهناك جامعة الملك عبد العزيز (عام ١٩٦٧) . وتضم كلية الآداب والعلوم الإنسانية التي تعنى بالدراسات النفسية . وجامعة الإمام محمد بن سعود (تأسست عام ١٩٧٤) . وتضم كلية الآداب فيها قسما لعلم النفس . وهي السودان تأسست جامعة الخرطوم عام ١٩٥٦ ويعنى بالعلوم النفسية فيها قسم علم النفس التابع لكلية الآداب بالإضافة إلى كلية التربية . كما تأسست جامعة أم درمان الإسلامية عام ١٩٦٥ ويعنى بالدراسات النفسية فيها قسم علم الدراسات الفلسفية والنفسية التابع لكلية الآداب بالإضافة إلى كلية التربية . وتضم هاتان الجامعاتان أقساما للدراسات العليا في مجال التربية وعلم النفس . وتتمحان درجات البكالوريوس والماجستير والدكتوراه . وهي فلسطين تأسست جامعة بيرزيت عام ١٩٧٢ . وتضم قسما للتربية وعلم النفس . وتأسست جامعة فلر عام ١٩٧٨ . وتضم كلية التربية فيها قسما لعلم النفس التعليمي وقسما للصحة النفسية . ويصدر من هاتان الكلية مجلة «التربية» . وهي مجلة فصلية محكمة متخصصة بالعلوم التربوية والنفسية . أما جامعة الكويت فقد تأسست عام ١٩٦٦ وتضم قسما لعلم النفس تابعا لكلية الآداب وقسما لعلم النفس التربوي تابعا لكلية التربية كما تضم قسما للدراسات العليا . وقد ساهمت دولة الكويت مساهمة كبيرة في نشر الثقافة والعلوم النفسية من خلال إصداراتها القيمة مثل «مجلة العلوم الاجتماعية» و«مجلة العلوم الإنسانية» . وتصدران عن جامعة الكويت . ومجلة «عالم الفكر» وسلسلة «عالم المعرفة» . وغيرها من المحلات الثقافية العامة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت . أما في ليبيا فقد افتتحت جامعات عدة أهمها جامعة فلر بونس (عام ١٩٥٥) وتضم كلية للتربية وجامعة الفاتح وجامعة سبها وتضم كل منهما كلية للتربية . وفي المغرب تأسست جامعة محمد الخامس عام ١٩٥٥ . وتضم قسما لعلم النفس تابع لكلية الآداب . كما تصدر في المغرب مجلة متخصصة وهي «الجلة المغربية للعلم النفسي» . وهي مجلة فصلية متخصصة تصدر باللغة الفرنسية . وهي اليمن هناك جامعتان رئيسيتان : جامعة صنعاء (تأسست عام ١٩٧٠) وجامعة عدن (تأسست عام ١٩٧٥) . وتضم كل منهما كليتين لشبان بالعلوم النفسية وهما كليتا الآداب والتربية . وثمة كليات أخرى للتربية موزعة في مدن يمنية أخرى .

## ج - مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي في العقد الأخير من القرن العشرين (١٩٩٠-١٩٩٩)

تميز العقد الأخير من القرن العشرين بازدياد الاهتمام بالعلوم النفسية في الوطن العربي. وقد تجلّى هذا الاهتمام المتزايد بالانتشار السريع علم النفس بسرويه في المدارس الثانوية والمعاهد المتوسطة المعنية والدورات المتخصصة. وفي مختلف الأقسام والكتليات المعنية بالجامعات العربية التي تزايدت أعدادها خلال هذه الفترة. كما تجلّى هذا الاهتمام بزيادة الحاجة إلى المختصين النفسيين في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والإعلامية. وبصدور العديد من الكتب والمؤلفات في العلوم النفسية (ناليها وترجمة) في مختلف الأنظار العربية.

كما شهد عقد التسعينات نشاطاً مؤسسياً بارزاً في مجال العلوم النفسية. حيث تم تفعيل المؤسسات الموجودة من قبل، والأهم من ذلك ظهرت أنشطة مؤسسية بالغة الأثر في إرساء قواعد جديدة لتفعيل الاختصاص. فقد تم تفعيل المؤسسات القائمة من قبل، مثل: الجمعية المصرية للدراسات النفسية، والجمعية المصرية للعلم النفس، واتحاد الأطباء النفسيين العرب، وما يشار إلى هذه المؤسسات وغيرها من دوريات متخصصة مثل «مجلة علم النفس» التي صدرت منذ أواخر الثمانينات عن الهيئة العامة للكتاب في مصر. وتتنوع مؤسساتها على صروح علم النفس بشكل يعكس التوجهات الأكاديمية في مصر. ومجلة «الجمعية المصرية للدراسات النفسية» و«مجلة العلوم الاجتماعية» و«المجلة العربية للعلوم الإنسانية» الصادرة في الكويت.

ومن جهة أخرى وهي الأهم. ظهرت في هذا العقد مؤسسات نفسية جديدة وبدأت بممارسة أنشطتها العلمية والهيئية المتخصصة. فقد تأسست «رابطة الأخصائيين النفسيين» في مصر. وبدأت منذ عام ١٩٩٠ بإصدار مجلّتها «دراسات نفسية». كما تأسس «مركز الدراسات النفسية» في طرابلس (ليبيا) وبدأ منذ عام ١٩٩٠ بإصدار مجلّته الفصلية المحكمة «الثقافة النفسية» وبدأت تسعيها إلى «الثقافة النفسية المتخصصة» في أواخر الثمانينات. كما تأسس «مركز الإرشاد النفسي» في مصر. وبدأ منذ عام ١٩٩٢ بإصدار مجلّته «الإرشاد النفسي». وتأسست في هذا العقد أيضاً «الجمعية المصرية للصحة النفسية» و«الجمعية المصرية لحل الصراعات» و«الجمعية النفسية اليجية» التي بدأت بإصدار مجلّتها «الصحة النفسية» منذ عام ١٩٩١.

وتجدر الإشارة على نحو خاص إلى تأسيس «الاتحاد العربي لعلم النفس» عام ١٩٩٥، الذي يضم ممثلين عن جميع الأقطار العربية، إما على مستوى الأفراد أو على مستوى الجمعيات. ويعقد مؤتمرًا سنويًا عربيًا جامعا في كل عام. كما تأسست عام ١٩٩٦ «الجمعية السورية للعلوم النفسية» وعقدت مؤتمريها في عامي ١٩٩٧ و١٩٩٨، وتأسست «رابطة الباحثين النفسيين» في عدن عام ١٩٩٦، و«رابطة الأطباء النفسيين العاملين في الخليج العربي» و«رابطة الأطباء النفسيين في الأردن» و«الجمعية اللبنانية للدراسات النفسية» (١٩٩٦)، و«الجمعية اللبنانية لرعاية الصحة النفسية» و«الجمعية اللبنانية للطب النفسي» و«الجمعية التونسية لعلم النفس» و«الجمعية التونسية للطب النفسي» و«الاتحاد المغاربي للطب النفسي» الذي بدأ منذ أوائل التسعينيات بإصدار «المجلة المغاربية للطب النفسي» باللغة الفرنسية، كما تأسس «مركز دراسات الطفولة» في جامعة عين شمس بالقاهرة، و«الجمعية الأردنية للتأهيل النفسي» و«المركز العربي للدراسات الأمنية والتأهيل» بالرياض، و«الجمعية العراقية للطب النفسي» و«مركز معوقات الطفولة» بجامعة الأزهر، و«الجمعية المغربية للدراسات النفسية».

كما عقدت في التسعينيات مؤتمرات وندوات نسبية عربية وعربية وإقليمية وعالمية في العديد من العواصم العربية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

• «مؤتمر الطفولة في الإسلام» وعقد في القاهرة عام ١٩٩٥ بمبادرة من جامعة الأزهر. وشارك في أعماله أكثر من خمسين باحثًا ينتمون إلى مختلف الأقطار العربية. واشتمل على ٢٦ بحثًا تركّزت على ستة محاور متعلقة بموضوع المؤتمر.

• «مؤتمر الجمعية العالمية للإسلامية للصحة النفسية» وعقد في القاهرة عام ١٩٩١.

• «مؤتمر مركز الدراسات النفسية بطرابلس» (البلان) عام ١٩٩١ تحت شعار «مدخل

إلى علم نفس عربي». وشارك فيه ممثلون عن جميع الأقطار العربية.

• ندوة «الثقافة النفسية» وعقدت في القاهرة عام ١٩٩١ تحت عنوان «واقع لتدريس

العلوم النفسية في العالم العربي» (انظر ٢١، ص ١٥٢-١٧).

• «مؤتمر الرابطة السورية للطب النفسي» وهو المؤتمر الثاني لهذه الرابطة وعقد عام

١٩٩٨ بالتعاون مع المكتب الإقليمي للجمعية العالمية للصحة النفسية.

• «مؤتمر الجمعية النفسية اليمنية» وهو مؤتمر عالمي عقد في عدن عام ١٩٩٧

بالتعاون مع جامعة عدن والاتحاد العالمي للصحة النفسية.

ومن المؤتمرات العربية الجامعة المهمة شهر إلى:

١. المؤتمر التربوي للجمعية السورية للعلوم النفسية، الذي عقد بالتعاون مع كلية التربية بجامعة دمشق في أيار - مايو عام ١٩٩٧ تحت شعار «دور كليات التربية في تطوير التربية من أجل التنمية في الوطن العربي». وشارك فيه عدد كبير من الباحثين من مختلف الأقطار العربية. وقد عقدت ضمن فعالياته ندوة نفسية بعنوان «المرشد النفسي: إعداد، ودوره التمويي». وحضره أكثر من ٥٠ باحثاً واستمر أربعة أيام. وهي إنقاره عقدت الورشة النفسية العربية الأولى تحت عنوان «شخصية الإنسان العربي وسبل التدخل النفسي لتفعيل دوره الحضاري». وقد تم التأكيد في هذا المؤتمر على حاجتنا الملحة إلى مهارات وخبرات علماء النفس العرب. والحاجة إلى مؤسسات علمية وثقافية تجمعهم وتقوم في الآن نفسه بالبور المثني والقبلي والعلمي. وأكدت الورشة الصحابة للمؤتمر على الهوية العربية الجمعية، وضرورة تخطي القيود الفرعية والتعامل في استكشاف الذات. ومحاولة التناغم مع الواقع والاستجمام معه. وطلب المؤتمر بضرورة توفير الإرشاد النفسي في حياتنا بأي وسيلة كانت. انظر ١٨.

٢. المؤتمر التربوي الثاني للجمعية السورية للعلوم النفسية، بالتعاون مع كلية التربية بجامعة دمشق، تحت عنوان «نحو مشروع عربي لتوصيف مهنة المساعدة النفسية وتسريع خدماتها». في الفترة الواقعة بين ١٩-٢٧ أيار/ مايو ١٩٩٨. واشتمل المؤتمر على ثلاثة وعشرين بحثاً ضمن خمسة محاور. واشترك الباحثون في ورشتين نفسيتين عقدتا في ثلاث جلسات: الأولى بعنوان «العلوم النفسية والشباب العربي». والثانية «توصيف مهنة المساعدة النفسية وتسريع خدماتها».

وقد صدرت عن المؤتمر والورشتين النفسيتين ١٤ توصية تمتد على تفعيل مهنة المساعدة النفسية وتطوير خدماتها ونشرها، وضرورة إدخال الإرشاد النفسي والدرسي في مراحل التعليم المختلفة، والعمل على تأسيس جمعية عربية للاختصاصيين النفسيين لتوحيد جهود المؤسسات والروابط في جميع أقطار الوطن العربي (انظر ٢٢).

٣. المؤتمر الرابع عشر لعلم النفس في مصر. والمؤتمر العربي السادس لعلم النفس. وعقد في شباط/ فبراير ١٩٩٨ بمناسبة اليوبيل الذهبي للجمعية المصرية للدراسات النفسية. وبدعوة من الجمعية المذكورة والاتحاد العربي لعلم النفس، وبالشراكة مع كلية التربية بجامعة عين شمس. وقد كان هذان المؤتمران تظهراً علمية نفسية كبيراً شتملا على ثلاث نقاشات: الأولى بعنوان «تطوير التعليم العالي والتمية الشخصية

المصرية، والثالثة «المحافظة النفسية»، والثالثة «أفانق القرن الحادي والعشرين لعلم النفس في الوطن العربي». وقدم إلى المؤتمر ٢٢ بحثاً تكبار استاذة علم النفس وعضءاء كليات التربية (انظر ٢٠، ص ١١٢، ١٢٥).

وتلوه أخيراً بمؤتمر «السيكولوجيا العربية»، الذي يعقد مرة كل عامين في بيروت بدعوة من مركز الدراسات النفسية (طرابلس - لبنان)، ويشارك فيه عدد كبير من المختصين النفسيين العرب (انظر ١٩، ص ٥٨٥٢).

إن هذه الوقائع والأنشطة المتصلة في العقد العديد من المؤتمرات والندوات النفسية، الفطرية والعربية الحاصفة، وتأسيس العديد من الجمعيات والروابط والتنظيمات النشابة المهنية، الفطرية والعربية، وصدر العديد من الدوريات النفسية، هذا بالإضافة إلى صدور أعداد كبيرة من الكتب والبحوث النفسية العربية والعربية... إن هذا كله يشير بوضوح إلى أن الياسمين النفسيين العرب قد أدركوا بهذا الحاجة الملحة للتعاون والتنسيق فيما بينهم، وتوحيد جهودهم من أجل **توجيه العلوم النفسية نحو أفاق الحياة** الروحية، والخروج من دائرة **الجامعات والصحة والعيادات** إلى المشاركة الفعالة في خدمة المجتمع وتعبئة. وسوا هذه التخصصات الفطرية التي جعلها القرن الحادي والعشرين، كما فعل هذه الوقائع والأنشطة النفسية العربية المتنوعة على تلمهي حركة الاختصاص، وشاطم أعداد المتخصصين لتطويع العلوم النفسية الواقع العربي من أجل تنمية المجتمع العربي وخدمة الإنسان العربي (انظر ١٩).

إن إنشاء مؤسسات علم النفس من جمعيات وروابط واتحادات يساهم في إبراز العلوم النفسية على الصعيدين العلمي والاجتماعي وفي تحديد هويتها، وفتح أمام علماء النفس الأبواب الواسعة لتلبية الحاجات الملحة لبلدانهم ومجتمعاتهم ومواطنيهم، ابتداء من صناعي السياسة ومخططي القرار، ومروراً بأجهزة الإعلام والتدريب والإرشاد والخدمات النفسية والاجتماعية والتربوية، وانتهاء بالفرد العادي في حياته اليومية وسلوكه العادي (انظر ٢٠، ص ١٢).

فيل أن تلمهي حديثنا عن واقع مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي لابد من الإشارة إلى جهود الجامعة العربية ودورها ودور مؤسساتها المختلفة - وبخاصة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - في تطوير العلوم النفسية والاجتماعية والتربوية. فقد افتتحت الجامعة منذ عام ١٩٥٠ بالتعاون مع منظمة اليونسكو مركز التربية الأساسية في العالم العربي، بمرس **الليان** في مصر، الذي يعد الخبراء الاجتماعيين والنفسيين

من أجل تقديم المون لسكان الريف ويساهمون في تنمية (١٦ ج١ - ص ٢٦٨ - ٢٦٩). كما يصدر هذا المركز مجلة متخصصة للجمع، وهي مجلة شهرية تصدر في القاهرة، هذا بالإضافة إلى المراكز والمؤسسات الأخرى التابعة للجامعة العربية، وبخاصة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بأنشطتها ومؤسساتها الفتوة وإصداراتها الهمة مثل: «المجلة العربية للبحوث التربوية»، «المجلة العربية للثقافة»، «المجلة العربية لبحوث التعليم العالي»، «المجلة العربية للتربية»، وغيرها. ومن بين المراكز العربية التابعة للجامعة العربية والعنية بمسيرة العلوم النفسية، نذكر أيضاً: «مركز البحوث الاجتماعية للعالم العربي» في القاهرة، و«معهد الدراسات العربية العليا» و«معهد الإنماء العربي» ومقره طرابلس بالجمهورية اللبنانية وله فروع في بيروت ودمشق والقاهرة، ويصدر سلسلة «الدراسات الإنسانية - علم النفس»، وتنى عنابة خاصة بالعلوم النفسية (نظر ١٦ ج١). ونشير أخيراً إلى اتحاد الجامعات العربية ومقره عمان في الأردن، ويصدر دورية نصف سنوية وهي: «مجلة اتحاد الجامعات العربية».

## ٢ - اتفاق تطوير العلوم النفسية

### في الوطن العربي

سبق أن ذكرنا في المقدمة أن زيادة الاعتماد على المعطيات التجريبية الدقيقة وعلى الطرق الإحصائية والرياضية وطرق القياس والاختبار الدقيقة قد حلت نتيجة حاجة موضوعية في المجتمعات الأوروبية. وهذه الحاجة هي التي أدت ضرورة انفصال علم النفس عن الفلسفة وتحوله إلى علم تجريبي، ونتيجة الحاجة الموضوعية أيضاً لفرع علم النفس إلى مجموعة متكاملة من العلوم النظرية والتطبيقية التي تشكلت في جميع جوانب حياة الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعلمية، والمادية والروحية، والتي تعرف الآن باسم العلوم النفسية. وإذا كان هذا حال العلوم النفسية في أوروبا وأمريكا والبلدان المتقدمة فما هي حالها عندنا في الوطن العربي؟ الآن، ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين، وبعد أن توطدت لدينا مؤسسات التعليم العالي من معاهد وجامعات ومراكز ومؤسسات، وحدثت تحولات وتغيرات عميقة في الوطن العربي، بدرجات متفاوتة من قطر لآخر، على جميع الأصعدة الزراعية والصناعية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية، وتأسست الجمعيات والاتحادات والروابط النفسية في غالبية قطار الوطن العربي، فمن حقنا أن نتساءل بعد أن نحلل كل ما ذكرناه أعلاه،



ما هو دور العلوم النفسية في بناء المجتمع العربي وتمييزه؟ وماذا قدمت هذه العلوم لأبناء المجتمعات العربية من التوعية والثقافة، والإعداد، والتأهيل النفسي لتقبل واستيعاب التغيرات الجارية والمقيلة في بنية المجتمع، وللإستعداد أخيراً لتدويل القرن الحادي والعشرين بما يحمله من تحديات موجهة على نحو خاص تجاه البلدان النامية ومنها وطننا العربي كالموتلة، والشرق الأوسطية واحتمالات الحرب والسلام، والتطويع وغياب الهوية الثقافية والغزو الإعلامي وغيرها؟

في بحثه الموسوم ببعض سمات علم النفس المعاصر وعلاقتها بتدريس علم النفس في المرحلة الجامعية، والقدم إلى المؤتمر الأول للجمعية السورية للعلوم النفسية الذي عقد في كلية التربية بجامعة دمشق «أيار - مايو ١٩٩٧» يتحدث الباحث السعودي علي بن صديق الحكيم عن أهم سمات علم النفس المعاصر فيجعلها في سمات خمس هي:

- ١- الصراع.
- ٢- أحادية الثقافة.
- ٣- أزمة الهوية.
- ٤- اتساع القاعدة المعلوماتية والتفسير السريع.
- ٥- الصورة المشوهة (انظر ١٨).

ولعل السمة الثالثة - أزمة الهوية - من أهم السمات التي تعجز العلوم النفسية في الوطن العربي، برأينا، حيث إن العلوم النفسية عذفاً لا تزال تعتمد بصورة رئيسية على النظريات والمنطلقات والاختبارات والمقاييس النفسية ذات النشأ الغربي. الأمر الذي أدّى إلى اعتبار العلوم النفسية العربية بالسمة الغربية بدلاً من أن تكون لها هويتها المتميزة القائمة على منطلقات الثقافة العربية والواقع العربي. وفي كتابه «واقع التجربة السيكولوجية في الوطن العربي» (١٩٩٤) يعالج الباحث الغاني أحر وشام أزمة الهوية في علم النفس العربي، فيرى أن «المشكل الحقيقي يتجلى في عدم أصالة إنتاجنا السيكولوجي، وأن خطابنا السيكولوجي لم يتجرد بعد من الفوز الذي يلعبه كوكيل فرعي لمدارس واتجاهات سيكولوجية لا علاقة لها بخصائص الإنسان العربي ومقوماته الأساسية» (٤ من ٩). ولا رابط بينها وبين واقع الإنسان العربي وبيئته. وقد أدى انعدام وجود الهوية المتميزة السيكولوجية العربية وتأثيرها الكبير بالتنمّاج والنظريات الغربية إلى محدودية الابتكار وقلة الإسهامات الأصلية لعلم النفس العربي. أما بالنسبة للصورة المشوهة لعلم النفس المعاصر فهي سمة ملحوظة داخل الوطن العربي وخارجه. وهذه السمة، أي الصورة المشوهة لعلم النفس المعاصر، قد جاءت نتيجة أفكار مسبقة وخاطئة عن العلوم النفسية. وبذلك عالم النفس ستانوفيتش STANOVICH (١٩٩٢) أن علم النفس يعاني من مشكلة الصورة، وأن معظم الناس لا يعرفون علم النفس بصورة الصحيحة. وهناك خلط كبير بين علم

الغيب كعلم ذي منهجية علمية وبين موضوعات أخرى لا علاقة لها بعلم النفس كالتخاطر، والاستشفاف، LAIRVOYANCE، والحركة النفسية PSYCHOKINESIS، وسبق المعرفة PRECOGNITION، وغيرها.

ويرى الباحث الأستاذ هزاد أبو عطف، في حديثه عن مستقبل علم النفس في الوطن العربي، أن هناك ثلاثة احتمالات أمام علم النفس في الوطن العربي، وتتمثل هذه الاحتمالات بثلاثة سيناريوهات: الأول هو «السيناريو» التشاؤمي الذي يقضي باستمرار الحال على ما هو عليه، كما يستتبع العوامل العميقة لتطور علم النفس، وأما الاحتمال الثاني فهو أكثر تفاؤلاً ويمتد إلى النموذج التطوري، حيث من المتوقع في ضوءه لتزايد الجهود الإبداعية والتجديدية القليلة التي قام بها وأنجزها علماء النفس العرب. وأما الاحتمال الثالث فهو «السيناريو التحويلي أو الثوري» حيث من المتوقع في ضوءه حدوث تغيرات جوهرية في علم النفس كعلم وكمنهج في الوطن العربي وهو يتطلب تحولات فائقة السرعة، في ضوء الموجة المعلوماتية الثالثة التي يشهدها القرن الحادي والعشرون، حتى يتمكن من أداء دوره في نظام كوني وكوكبي جديد، ويرى الدكتور أبو عطف - ونحن معه في هذا الرأي - أن السيناريو الثاني، أي النموذج التطوري، هو الاحتمال الأكثر قابلية للتحقق في ضوء ظروف الوطن العربي وأوضاعه (١٩٩٧).

ونحن نرى أن العلوم النفسية في الوطن العربي يجب أن تتلاقى مع كون علم النفس هو علم تجريبي تطبيقي، وأسس علمياً نظرياً تأملياً، ومن ضرورة الربط الوثيق بين العلوم النفسية من ناحية، وبين البهجة العربية والثقافة العربية وخطط البناء الاجتماعي والتنمية الاجتماعية في الوطن العربي وأحدث منجزات العصر الحديث من تقنيات واتصالات وشبكات معلوماتية من ناحية أخرى.

ومن المناسب أن نرجع ثانية إلى المؤتمر الأول لعلماء النفس المصريين، الذي انعقد في القاهرة عام ١٩٧٩، تحت شعار «علم النفس والتنمية الاجتماعية». ونلاحظ هنا ملاحظة اعتراضية قبل الحديث عن هذا المؤتمر. وهي أن هذا الشعار الذي طرح قبل ربع قرن لا يزال شعار جميع مؤتمرات العلوم النفسية التي تعقد الآن. وهو إن دل على شيء فإنما يدل على أن هذا الشعار لا يزال مطلباً لم يتحقق ولم يتحول إلى واقع وحقيقة. من بين أهم التقارير التي قدمت إلى هذا المؤتمر لقرار د. هرج أحمد فرج «التطور الاجتماعي والآثار النفسية في مصر»، وأكد فيه أن تغيير البنية القوقية لا يمكن أن يتم بإجراءات قانونية أو تشريعية وقضائية أو مراسيم، وذكر أن «التغيير في البناء

التصوفي، أي في الفلسفة والفهم والتشريع والوقف مع العالم بعامة، هو الذي يعني الشكليات بالعلوم النفسية. فالبناء الفوقي يتضمن - فيما يتضمن من أبعاد - بناء الأفراد النفسي، وقيمهم واتجاهاتهم وأنماط سلوكهم في مواجهة مختلف المواقف الاجتماعية. (١٢، ص ٥٠). وسلط الباحث قرح في تقريره الأصواء على الجانب النفسي لأهم مسائل التحولات الاجتماعية والاقتصادية، كما أشار إلى دور علم النفس وعلماء النفس في فعالية التحول الاجتماعي، وهي تقديم العون لهيئات ومؤسسات الدولة والإدارة والتخطيط في سبيل تكوين إنسان منطور من جميع الجوانب (انظر ١٢، ص ٥١-٥٠).

في كتابه «المنهج العلمي في دراسة المجتمع» يتناول د. حامد عمار الباحث المصري المعروف مسألة العلاقة بين القاعدة النظرية والتحليل النظري في الدراسات النفسية. ومع تركيزه الشديد على أهمية استخدام طرائق البحث النظري، يشير في الوقت نفسه إلى ضرورة التحليل النظري العام للظواهر الاجتماعية. ويقول: «لا بد من أن تعطب الدراسة التجريبية للظواهر الاجتماعية بطريقة متكاملة شاملة توضح مكان هذه الظاهرة إلى جانب الظواهر الأخرى في المجتمع» (٩، ص ١٤). كما يشير إلى أن الظاهرة الاجتماعية تعد جزءاً لا يتجزأ من الموقف الاجتماعي الكلي، ولا يمكن بحثها إلا في ضوء الارتباط بالظواهر والقواعد الاجتماعية الأخرى لهذا الموقف (٩، ص ١١).

وقد طرح مؤتمر علماء النفس الأول في مصر بعدد كبير من التوصيات أهمها:

- ضرورة إحداث هيئة قومية ترعى البحوث النفسية وتنظيمها وتشجيعها.

- تشكيل لجنة متخصصة تقوم بوضع القوانين والمواثيق لهيئة الاختصاصي النفسي وتحديد أعماله ووظائفه.

- توجيه العناية والاهتمام إلى دراسة مشكلات الطفولة والشباب ومشكلات تعليم الكبار.

- تكوين لجنة متخصصة لتطوير الدراسات والبحوث النفسية التي أجريت للعمل على تطبيق نتائجها.

- ضرورة تعميم نظام الفرشد النفسي والأخصائي النفسي التربوي في مختلف مراحل التعليم.

- ضرورة الاهتمام بدراسة المجتمع الإسرائيلي لمعالجة الحرب النفسية الإسرائيلية.

(١٢، ص ٢٦).

إذا ما قارنا هذه التوصيات المذكورة أعلاه بتوصيات المؤتمرات والتبورات النفسية

النظرية والعربية الأخيرة التي وجدت في أواخر التسعينيات لوجدنا أن أكثرها لا يزال يتكرر هي المؤتمرات الأخيرة رغم انقطاع ربع قرن وأكثر. وأن غالبيتها لم تتحقق حتى الآن... وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على البطء السلبياتي في مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي رغم ظهور العديد من المؤسسات النفسية من جمعيات وروابط والتحادات. ف نظام المارشع النفسي والأخصائي النفسي التربوي لم يعمم ولم يطبق إلا فيهما ثمر من الأقطار. والمجتمع الإسرائيلي لم يدرس حتى الآن دراسة كافية من أجل معالجة العدوان والاختلال والمؤامرات والحروب النفسية الإسرائيلية.

يرى الباحث د. أبوخطب أن هناك أربعة عوامل رئيسية قد تؤدي إلى الإسراع بمسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي وتطويرها وهي:

١- تحرير مفهوم النفسية من النماذج الخارجية الغربية. وإحلال النموذج الخاص لهذه التنمية اللاتم ثقافتنا وتخصصاتنا العربية.

٢- التفاعل الإبداعي بين التراث القومي والحاجة المعاصرة. وجعل العلوم عامة وعلم النفس خاصة جزءاً من الممارسة الاجتماعية اليومية.

٣- البحث على تنمية الفكر النفسي، وحتى الإبداعي. والمخروج من التبعية إلى الابتكارية. ومن التقليد إلى التحديث.

٤- البحث عن هوية مهنية جديدة لعلم النفس (انظر ٢، ص ٢٩٠-٢٩١).

في ضوء ما تقدم نرى التأكيد على المقترحات والتوصيات التالية التي يمكننا - برئتنا - المساهمة في دفع مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي إلى الأمام والعمل على تطويرها:

١) تفعيل جميع المؤسسات النفسية النظرية والعربية من روابط وجمعيات والتحادات. وتحليل التعاون والتسيق فيما بينها. تحقيقاً للتواصل بين علماء النفس العرب. وتوفيراً للأرضية العلمية والمهنية المشتركة للهيومن بالعلوم النفسية لكي تؤدي دورها المطلوب في بناء المجتمع وتنميته.

٢) ربط تدريس الشرورات النفسية بمختلف فروعها ومجالاتها ومبادئها بالمؤسسات العلمية من اجتماعية وصحية وثقافية وإعلامية وتربوية.

٣) إعادة النظر في إعداد المختصين بالعلوم النفسية بحيث لا يقتصر إعدادهم على مهنة التعليم وحدها، بل يشمل جميع الميادين التي دخلتها فروع علم النفس كالصناعة والتجارة، والإعلان والإعلام. والجيش والشرطة. والنقضاء والثقافة والفنون وغيرها

من المجالات الأمر الذي يؤدي إلى توسيع مجالات العمل أمام المختصين بالعلوم النفسية، والإفادة منهم في مختلف جوانب الحياة والعمل والإنتاج.

(4) العمل على نشر الثقافة النفسية، وتوحيد المصطلحات النفسية على مستوى الوطن العربي، وهذا أمر يمكن تحقيقه من خلال التعاون والتنسيق بين الجمعيات النفسية القطرية والعربية، الأمر الذي ينعكس على ما تصبغ هذه الجمعيات والاتحادات والمؤسسات النفسية من كتب ودوريات علمية. كما يمكن للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التابعة لجامعة الدول العربية أن تقوم بدور كبير في هذا المجال.

(5) تأسيس معاهد خاصة بالعلوم النفسية التطبيقية كمعهد علم النفس الصناعي، والتجاري والإعلامي، ومعاهد الرأي العام وغيرها من المعاهد المتخصصة الأخرى نظراً لاهميتها الكبيرة في الحياة الاجتماعية والسياسية المعاصرة.

(6) ضرورة إحداث وظيفة المرشد النفسي، والمرشد النفسي التربوي، والمرشد النفسي الاجتماعي في جميع المؤسسات التعليمية والثقافية والإنتاجية، من مدارس ومعاهد وجامعات ومعامل ومصانع ومؤسسات من أجل حل المشاكل النفسية، والنفسية التربوية، والنفسية الاجتماعية للتلاميذ والطلاب والعاملين في قطاع الإنتاج، وهذا ما أكدت عليه جميع الندوات والمؤتمرات والورشات النفسية.

(7) التكيف مع وسائل الإعلام القسرية والمرئية المستوعمة لنشر الثقافة النفسية الصحيحة، وإعداد البرامج النفسية بإشراف خبراء ومختصين نفسيين.

(8) العمل على زيادة الاهتمام في أقسام وكليات علم النفس والمؤسسات الأكاديمية الأخرى المعنية - بتدريس العلوم النفسية - بالحدوث الأولى لعلم النفس، وبتاريخ الأفكار النفسية في حضارات الوطن العربي القديمة وبخاصة في الثقافة العربية الإسلامية، تحقيقاً لربط العلوم النفسية بالبيئة والثقافة العربية، وتأكيداً لتحقيق الموضوعية والإنصاف، وإبراز دور الوطن العربي والثقافة العربية الإسلامية في طرح البواضيع والأفكار النفسية ومعالجتها، حيث إن معرفة ماضي أي علم شرط مهم من شروط تطويره.

(9) السعي عن طريق المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إلى إصدار معجم موحد للمصطلحات النفسية (إنكليزي - فرنسي - عربي)، أسوة بإصداراتها الماثلة مثل المعجم الطبي الموحد، والمعجم العربي للوحد للمصطلحات العسكرية، وهذه بعلايق دورية من أجل تغطية المصطلحات النفسية الجديدة، تحقيقاً لهدف إيجاد لغة سيكولوجية عربية

موجعة ومشاركة بين الباحثين العرب، وتحلصا من تيارين وفوضى الترجمات الفردية الخاصة بهذه المصطلحات.

١٠) العمل على إسنادر مجالات تخصصية بالعلوم النفسية من قبل الكليات والجمعيات التي لا تصدر مثل هذه المجلات.

١١) تحليل التواصل واللقاءات بين الباحثين النفسيين العرب من جهة، وبينهم وبين الباحثين النفسيين الأجانب في الدول الإسلامية والبلدان الأوروبية والأميركية من جهة أخرى لتبادل الرأي وإيجاد الحلول للمشكلات والمعوقات التي تعترض مسيرة العلوم النفسية، وتعزيز المشاركة العربية في المؤتمرات النفسية العالمية، والتشاور بين أعضاء الاتحاد العربي لعلم النفس لتمثيل مشاركة علماء النفس العرب فيها، بحيث إن هذه المؤتمرات العالمية هي الخطوة الأولى نحو العالمية.



ملاحظة: إنجنيبا لفرار أسماء المراجع في الوثائق، وأنها توجب مراجعة البحث بعناية. حسب كنية القلم، وأعطيناها أرقاماً متسلسلة، فالرقم الأول بين القوسين يشير إلى رقم المرجع في قائمة المراجع هذه، والأرقام التي تليه تشير إلى أرقام الأجزاء أو المصنفات.

٦٧- جوتيراز، *أ* جوتيراز ١٩٩٥، ص ٣٩، ٣٨.

(٢) أبو مطير، فؤاد، «مسيرة البحث في علم النفس في العالم العربي وأفاق تطوره»، بحث مقدم إلى مؤتمر دور كليات التربية في تطوير التربية عن أجل التنمية في الوطن العربي، كلية التربية، جامعة دمشق، ١٩٧١، أيار / مايو ١٩٩٥.

(T) اتحاد الجامعات العربية: دليل الجامعات العربية: القاهرة، 1999، المجلد 1، ص 140.

(١) أجرو وصادق البدائي، واقع التنمية المستدامة في الوطن العربي، إكسس، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

(4) **الهيئات:** **عبد العزيز، نشاط العرب، في العلوم الاقتصادية في ملان، باريس، المجلد 1، ص 299.**

(\*) **ملاحظة:** يتم دفع القيمة المضافة على القيمة المضافة.

(٢) **دينامية الطغيان: نشاط العرب في الظروف الاجتماعية في مجلة عالم اسلام، يونيو ١٩٦٨.**

(2) مقال: طارق، نشاط المبرور في العلوم، مجلة جامعة بني سويف، ج 1، ص 199.

(٦) معالي، محمد. الفهم القاسي في دراسة التلخيص المعاصر، ص ١٢٦.

(٦٠) **هيون الممدود، شكري،** *تأليفه*، *الاشتراكية عند العرب،* دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٩.

(11) العارفين، قتادة - جامعة دمشق في جامعة القامشلي - «لجنة العربية لبحوث التعليم العالي - التركيز العربي لبحوث التعليم العالي - دمشق، العدد 5، تموز / يوليو 1984»، ص 79 - 98.

[٢٦] فرج، أحمد. فرج، التطوير الاجتماعي والقرارة النسبية هي عنصر: مجلة - الفكر المعاصر، القاهرة، العدد ٧٧، صفر / كانون الأول ١٩٨١، ص: ٤٥ - ٥٦.

(17) فطيم، لطفي، المؤتمرون الأول نظم النفس والتأثير، مجلة الفكر الاقتصادي، القاهرة، العدد ٧٦،  
شباط / آذار، ١٩٩١، ص. ٢١، ٢٢.

(14) مظهر، صلاح، دراسة نقدية من زاوية علم النفس للتطوير الاجتماعي، مجلة الفكر المصري، القاهرة العدد ١٧١، يوليو / يوليو 1993، ص. 14 - 83.

[٦٨] هروالد، يوسف، *تطاليف العرب في العلوم الاجتماعية في مجلة دار العلوم*، بغداد ١٩٩٨.

[11] مملكة، الجيبي كامل، طرقات في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية، المجلد 3، القاهرة، 1990، ص 143.

(١٧) موسى، سلامة، *أثرات عصر القوي والفلسفي*، مجلة: القادسية، القاهرة، العدد: ١ / ١٩٧٦، ص ١٧ - ١٨.

١٤) المؤتمر الدولي، دور كليات الشريعة في تطوير الشريعة من أجل التنمية في الوطن العربي، كلية الشريعة، جامعة دمشق، ١١-١٢ أيار ٢٠٠٧.





## يوتوبيا الخيال العلمي في الرواية العربية المعاصرة

أ. يوسف الناروتني

«كانت اليوتوبيات في أكثر الأحيان خططاً ومشروعات لاجتماعات تعمل بشكل آلي، ومؤسسات مهنة تصورها اقتصاديون وسياسيون وأخلاقيون. لكنها كانت كذلك الأعلام الحية للشعراء». بهذه الجملة نختتم ماريا لويلا برتيري كتابها «المدنية الفاضلة عبر التاريخ»<sup>(١)</sup>

وحلم الإنسان بالمدنية الفاضلة يعلم قديم من قديم اعتقاده في جنة بعد حياته الأرضية مكافئة له على صلاحه في الدنيا. وتعرفنا له مما حُرمه من لذلك بسبب تقواه أحياء، أو بسبب وضعه الطبقي للتواضع أحياء أخرى. وبالطبع نشأت اليوتوبيا الضد في شكل التجمع مصهراً للشور الذي انصرف عن تعاليم الجماعة أثناء حياته الأرضية.

والعل أفلاطون (٤٢٧ ق م - ٣٤٧ ق م) كان أول من استمدى اليوتوبيا من العالم الآخر إلى دنيانا في جمهوريته. ومنذ تلك البداية تسلسلت رحلة المدن الفاضلة عبر التاريخ. لعكس كل منها بيئة عصرها، وتأثر بها سلباً أو إيجاباً. ولم يكن حظ تراثها العربي في هذه الرحلة إلا آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (٢٥٩ - ٣٢٩ م / ٨٧٢ و ٨٧٣ - ٩٥٠ م) والتي كان واضعها فيها قائمه بأراء أفلاطون في جمهوريته. وكان العامل المشترك الذي يجمع هذه اليوتوبيات هو طابع الشمولية وإلغاء الطبقية وقهر الحرية في منظمات «يفترض أنها مثالية»<sup>(٢)</sup> بمعنى أن التفكير لا يدور بظنه لحظة واحدة أن يأخذ رأي مكان مدنيته فيها وضع لها من قوانين ونظم رأي هو - من وجهة نظره - أن تطبيقها يحقق مثاليها. مع أنه بهذا الإلزام الخارج عن الوجد في قلب مدنيته نفخى

١- لويلا برتيري، مدنية عصر العربة

ما يطمح إليه من مثالية. لكن البعض الآخر مثل فرانكس وإيليه (1890 - 1907م) قدم لنا سكان مدينته الفاضلة «دير تيليم» باعتبارهم مواطنين يعيشون أحراراً، لا تقيدهم قوانين أو لوائح جميع اليوتوبيات السابقة عليه. ولم يطلب منهم في ظل النظام المطبق الذي يحكم حياتهم سوى مراعاة قاعدة واحدة: «فعل ما تشاء»<sup>(12)</sup>. مجتمع مثالي نظرياً، لكنه لا يعتمد أيضاً عند التطبيق، تماماً كما لو كنت تترك للسيارات حرية الحركة في شوارع مدينة دون التزام بقواعد المرور، فالحرية المطلقة فوضى تدحر المجتمع الإنساني. كما أن الشمولية شعر إنسانية الفرد. وقد كانت «دير تيليم» بداية مبكرة لسلسلة من يوتوبيات نائية راحت تبحث قبل كل شيء عن التحرر من القوانين والحكومات، وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقات الجنسية كما نرى في يوتوبيات القرن الثامن عشر، وعلى سبيل المثال عند ابن ديدورو (1713-1784) في «ملحق رحلة بوجانفسيه» (1796م)، فلم يتم طبعه إلا بعد الثورة الفرنسية، والماركيز دي ساد (1749-1814)، ولهذا حاول مفكر مثل إيليه كانييه (1784-1856) في «رحلة إلى إيكاريه» أن يوفق بين المساواة والشمع بدرجة عالية من الاستقلال الشخصي. وقد عاد إليهم موريس (1834-1896م) بعد حوالي نصف قرن ليحلى أن كل إنسان في الإيكاريه من الممكنه (1890م) هو سيد نفسه. وأنه يرفض أن يتأثر من سلطته أناس يشرعون القوانين، ويعرضون المقبولات على من لا يعتمد هذه القوانين. إنه معاد لرفاهية مساواة حقيقية، لا لأنه يتسلم الفرد نفسه من الأكل والملبس فقط، بل كذلك لأنه لم يمارس أي سلطة على جاره ولا يمارس جاره سلطته عليه<sup>(13)</sup>.

كذلك لم يدرك مؤسسو هذه المدن «أن خطر حب السلطة يتهدد الحكام ويترك بينهم ويوقع الظلم على الشعوب»<sup>(14)</sup>. كما أن معظم الدول اليوتوبية دول سكونية «لا يسمح لأراضيها بأن يتأصلوا أو حتى أن يعلموا بيوتوبيا أفضل»<sup>(15)</sup>.

كما أن بعض اليوتوبيات ألغت نظام الزواج كما فعل أفلاطون في جمهوريته، وبعضهم أبعد منكم فعل توماس مور (1474 - 1534م) في «يوتوبيا»، وبعضهم اتخذ حلاً وسطاً، وذلك بالإبقاء على المؤسسات الأسرية، وإن عهد إلى الدولة بمهمة تعليم الأطفال.

كذلك فإن البعض كانت مدينته الفاضلة مكاناً محبباً من الكرة الأرضية عليها أن تحمي نفسها من جيرانها. وتكون على أهبة الاستعداد للدفاع عن حدودها بجيش من أهلها على نحو ما تبجد عند توماس مور في «يوتوبيا»، بينما اتسعت عند البعض الآخر بحيث لم يعد يكفيها من رفعة الأرض أقل من كوكب بأسره، تصوره لغة واحدة أي أننا

أصبحنا بلزاً، كوكب بونومي كما حدث عند ويلز (١٨٦٦-١٩٤٦) هي «يونيبيا الحديثة» ومشر كالألهة». ولعل فرانسين بيكون (١٥٦١-١٦٦٢) في «أطلنطا الجديدة» كان أول فيلسوف تطلع إلى تحديد المجتمع من طريق العلم. وكان عبء هذا التجديد قد انقضى في اليونانيات السابقة على هائل التشريع الاجتماعي، أو الإصلاحات الدينية، أو نشر المعرفة. وحتى عندما كان العلم يمثل مكاناً مهماً كما في «مدينة الشمس» (١٦٠٢) لكامبستيللا (١٥٦٨-١٧٢٩م) أو «مدينة المسححيين» (١٦٦٩م) لفيثون أنفريا (١٥٨٦-١٦٥٤)، لم يكن اختيار الحكام يتم طشاً لغيرهم فحسب. بينما كان العلماء هي «أطلنطا الجديدة» سلطة فوق سلطة الملك. فقد كان «فرانسين بيكون» سياسياً شديد التحمس للعلم. وأطلنطا الجديدة «هي في الواقع علم تمويضي يحدد فيه العلم والفن، ويمسكان بزمام أعلى سلطة هي الحكم. إنه العلم بمختبرات هائلة وأعداد كبيرة من المساعدين». وموارد مالية ضخمة<sup>(١)</sup>. فهو يتحدث عن اختراع آلة طائرة قام بها أبو العباس قاسم بن فرناس عام ٨٩٠ م. وتصميم حواصة ليوناردو دافنشي (١٤١٣-١٥١٩) وآلة تصوير ليون باتيستا البرني (١١٠٦-١٦٢٢) في القرن الخامس عشر. وعما يزيد «أطلنطا الجديدة» تشويقاً للقرن التاسع عشر فيها تنبؤات بحياة الإنسان بالتطبيقات العملية - بل الصناعي - للاكتشافات العلمية. كالمنتجات المعدنية البديلة والمواد المصنعة<sup>(٢)</sup> مثلاً، التصوير، والتحفيف، وحفظ الأحاسد من التلف. وهي أطلنطا الجديدة مهيوت للعبور ملحق بها معامل لاختبار الذوق ومبنى للفواكه المحفوظة. حيث أطلع أنواع الحلوى الحارة والرطبة. وأصناف البيض والألبان والحساء، والسلطات. وهناك من يسافر إلى الخارج لجلب المراجع وتعالج التجارب العلمية التي تمت في جهات أخرى. بينما آخرون مهمتهم جمع التجارب من الكتب، وغيرهم يهرون تجارب جديدة. ثم هناك من يقوم بتصنيف كل ذلك في عناوين وجداول، واستخلاص الفوائد منها لتنفعة الإنسان.

وهذه ثائرت المدن الفاضلة - أو في الواقع المدن التخديرية - ببروز تيار الخيال العلمي في الأدب الغربي، على نحو ما نجد عند جورج أورويل (١٩٠٣-١٩٥٠) في روايته «١٩٨٤» والفوس هيكسلي (١٨٩١-١٩٦٢) في روايته «عالم طريق شجاع». وهذه سيقت ترجمتهما إلى العربية.

ويعتبر لورد ليتون (١٨٠٢-١٨٧٢) في روايته «الجلس القادم» أول من حذو العالم من وجود أمة قوية تعيش في أحشاء الأرض قادرة بفضل قنابلها النووية أن تهزم الشعب الأمريكي متى أرادته. والأخطار الوحيدة التي تهدد هذه الأمة «هي قبل كل شيء تلك

التفصيلات الطارئة التي تحدث داخل الأرض، والتفويض بها والوفاءة منها يحتاجان إلى الحد الأقصى من البراعة. وكذلك الانفجارات التازية والثابتة، والأعاصير التي تهب تحت الأرض. والطائرات المشربة<sup>٢٩</sup>. ولا يورد لورد أيتون بالمكان البينكر فحسب لمدقته الفاضلة. بل إنه أعطى لنفسه حرية ابتكار مواطنين لهم تركيب خاص بهم، وهم ليسوا فقط الخوى في بيتهم وأرضهم في حبيبهم من البشر الذين يعيشون فوق سطح الأرض. وإنما يملكون كذلك أجنحة لمكانهم من الطيران من النواهد والرقص في الهواء<sup>٣٠</sup>.

ويبدو أن روايتنا العرب الذين قدموا لنا أحلامهم اليوتوبية، أو مطاوفهم التي عبروا عنها في اليوتوبيا الضد قد تأثروا بهذا التيار الروائي، أي أن مدتهم يمكن أن تخرج تحت أرب الخيال العلمي. وذلك على نحو ما نجد في أربع من هذه اليوتوبيات في أدبنا العربي المعاصر: سكان العالم الثاني (١٩٧٧) لنهاد شريف (المولود عام ١٩٢٢)، والطوفان الأزرق (١٩٧٦) للأديب المغربي عبدالسلام البهالي (المولود عام ١٩٢٢ أيضاً)، ثم هروب إلى الفضاء (١٩٨١) لحسين قلدي (المولود عام ١٩٢٥)، والسند من حقل السباح (١٩٨١) لصبري موسى (المولود عام ١٩٢٢).

لكن نهاد شريف في سكان العالم الثاني يفيد أن تكون مدقته تحت سطح البحر، وكان قد سبقه إلى ذلك قاصداً الشمسي في قصته عبدالله البري وعبدالله البهري، من قصص ألف ليلة وليلة. حيث نجد مدينة بها قوم نصفهم الأعلى أرض ونصفهم الأسفل له ذنب كالسمكة. ويبيت المدينة طائرات كبار وصغار في الجبال. وكل من أراد أن يمشي له بيتا يذهب إلى ملك المدينة، ويقول له: مرادي أن اتخذ بيتا في المكان الفلاني، فيرسل معه الملك طائفة من السمك يسمون بالفلارين، وأجرهم شيء معلوم من السمك، ولهم منافير تلتج البحر الجلود، فيأتون إلى الجبل الذي أراد صاحب البيت وينثرون فيه. وصاحب البيت يصطاد لهم السمك حتى تتم الفارة. وكان عبدالله البري في رحلته تحت سطح الماء برفقة صديقه عبدالله البهري قد مرا بمدينة الثنات، وهي مدينة ينفي فيها ملك البحر كل شيء يفضي عليها، وشعورهن مثل شعور النساء، لكن لهن أقدام وأرجل في بطونهن، وأذنان مثل أذنان السمك، وفي مدينة أخرى وجدوا ذكورا وإنثا صوريهم مثل صورة الثنات. وهم ليسوا ملة واحدة ففهم المسلمون والنصارى واليهود، ومن يخرج يكون مهرة شيئاً مأخوذاً من أصناف السمك، فيصطاد قدر ألف أو الفين أو أكثر أو أقل بحسب الاتفاق. والمسلمون منهم لا يطبقون الشريعة. فهي حالة الزنا تنفي البنت إلى مدينة الثنات، وإذا كانت حاملا تركوها إلى أن ولد، فإذا ولدت بنتا يلقونها مع أمها

وتسمى زانية بنت زانية، ولا تزال بنتاً حتى تموت، وإن كان المولود ذكراً يأخذونه إلى الملك، سلطان البحر فيملكه، ولا يزال عبدالله البحري يفرج عبدالله البري على ضاعتين مدينة. فلما استقصر هما إذا كانت هناك مدائن أخرى في البحر احببه: وأي شيء رأته، لو كنت (خروجك) ألف عام كل يوم على مدينة، وأريته في كل مدينة ألف أمجوبة، ما أريته فبراطا من أربعة وعشرين فبراطاً من البحر وعصائه، فأعلن عبدالله البري اكتشافه بما رأى لأنه ستم أكل السمك الطري ضاعتين يوماً، وهو الذي يقرشه سكان البحر كما يقرش الإنسان الخبار. وهكذا نجد أن الشمس الشعبي اعلم في مدينته القاعية التي ابتكرها بالحاجات الإنسانية الرئيسية الثلاث: الجنس والمساكن والطعام، والتكيف البيولوجي للتركيب الأدبي بالبيئة التي يعيش فيها<sup>(١١)</sup>.

وهي سكان العالم الشامي، تنظم مجموعة من الطعام الشبان من مختلف التخصصات والجنسيات يمانون للحرارة والشمس ليهضمو الأوضاع السائدة على كوكب الأرض بعد أن أدركوا مدى إشعاع الهاربة الخفيفة التي يسمي الجنس البشري إلى التردى فيها طواعية ويحتمل بالغ في أمضاها، من أجل ذلك تضاعفوا، وقد تلاقى أفكارهم وقرروا أن يتخذوا خطوة إيجابية لمنع وقوع الكارثة مستخدمين في سبيل تحقيق هدفهم يفتن الوسائل والطرق بما هوها اللجوء إلى العنف. وهكذا كان قرار هؤلاء العلماء الشبان الأول البحث عن مكان سري يحتضنون فيه، وكان ثاني قرارهم تكرهس هذا الاختباء بقرض العمل جدياً من أجل خدمة الجنس البشري لإسعاده لا إهائه، ثم قرار باختصار القر العسري المناسب لاختباء الجماعة، وتزويده بالعدات والأدوات، وحين اعترض البعض على هذه القرارات تم انطاد قرار بفسل أمضاهم قبل إيمانهم عن القر. وهكذا نجد أن مدينة القاع تبرز استخدام العنف بأنها تتعامل مع دول تستخدم العنف، وأنه اللغة الوحيدة التي يفهمونها لأنها تفهمهم، ومن صنعهم<sup>(١٢)</sup>.

ويطفي مدينة القاع ولغواستها سائر موجي يطلقون عليه «الجدار الموجي» يتم توليد نوع من الإشعاع عالي التردد - يتخلل بوسيلة معقدة، ينطلق في دوائر متتالية من نقطة البث التي تقوم به أجهزة إلكترونية تستخدم فكرة إشعاع الليزر مع بعض التحويلات الجوهريّة. وحين تكون دائرة الجدار الموجي فإنه يستحيل على أجهزة الرادار والسونار وغيرها أن تخرقه بموجاتها مهما حاولت.

ويتكون الجهاز السياسي لمدينة القاع من ثلاثة قطاعات حاكمة: مجلس الحكماء ويتكون من أربعة أفراد يختارون بالانتخاب ليهكموا أربع سنوات، يتولى أحدهم رئاسة

المجلس كل عام، وصوته يكون بصوتين عند الاقتراع، ثم المجلس الاستشاري، وهو يلي مجلس الحكماء، وأعضاؤه يختارون أيضاً بالانتخاب على أساس أنهم أكثر علماء الجماعة تكافؤ وعزوية. وأخيراً القاعدة التي تتكون من اللجان التنفيذية، وتضم بقية أفراد الجماعة، وتتولى منها لجان الدفاع والأمن والتمويل والتعبين وصيانة مرافق مدينة القاج، وشؤون الصحة والطب الوقائي، ولجنة الإمداد بالطعام، وغيرها من لجان هبة وأخرى اجتماعية. ولعل أهم هذه اللجان وأكثرها طاعية لجنة الترفيه وشغل لوقات الفراغ<sup>(١)</sup>. ولا تصرف في مدينة القاج في الدين أو اللون أو الجنس، والقوانين التطبيقية مأخوذة من مصدري القانون الفرنسي وأحكام شريعة الدين الإسلامي.

وإذا كان هؤلاء القوم قد عثروا العالم الثاني - عالم المحيطات والبحار - فلا مفر إن عاجلاً أو آجلاً من أن يعمّر غيرهم العالم الثالث (عالم الطبقات العليا). وقد اجتاحت محيطية الراوي، وهو السيد شادي بدوي، حسن الصداق مشدوب ممر إلى مدينة القاج، رؤى مبهمة شاهد خلالها مجالات الأرض الثلاثة المختلفة. وقد غمرتها فجاج متباينة من البهش، فتحت البحر نبتت لهم زعانف بدل الأطراف (سما نبتت لأهل عبد الله البحري ذيول) وهي الأرواح العليا مظهرية تبار الجنة (أما أطرافها لطيف للخص القاصم للورد ليهون).

كما شاهد تصميحات وتركيبات دور المدينة وطرق مواصلاتها وزراعتها وصناعات حفاظاتها، وعرف أن علماء مدينة القاج يخططون لأنفسهم شعراً فحواً «التفسير والتركيز والفعالية سمة المستقبل». كما مرّ بحضارة أطفال قاج البحر، وتربية الأطفال في هذه الحضارة تذكرنا بتثنية الأطفال في رواية «عالم طريف شجاع، لأندوس مكسلي». فالأساس الشروي في هذه الحضارة يدور حول أكلة التثنية، وتثنية واقع الحياة في أعمال وجداتهم بتكرار المعلومات أثناء نومهم.

وبمساعدة الجمالة النافذة، وهي جهاز نكت مستقل يثبت على ظهر الفرد ليحمته ويظهر به على ارتفاعات، ويستخدم في تخطي البروك والأنهار وزيارة الواقع الضمنية والتقليل لمسافات قريبة، وبمساعدة هذه الجمالة أمكن مشاهدة إحدى الجزر الجديدة. عمر هذه المدينة القاجية عشرون عاماً، وعدد سكانها ثمانمائة وخمسون منهم ثمانية عشر ولدوا بها، سكانها أرقام لا أسماء لهم أي مَحبوت هويتهم، الغذاء بحري خالص يعمله أقوام وساحل.

ولا تكن القاص الشعبي قد اعتقد أنه يكفي أن يطور إنسان ما تحت الماء، حيث إن

مجرد تشابه نصفه الأسفل مع نصف السمكة الأسفل يمتدحه من الحياة في قاع البحر (دون التمرض لتطور جهازه التنفسي). فإن فاعس القرن العشرين رأى أنه يكون أكثر منطقية - ربما يحكم التطور الحضاري - لو أنه طور بناء للكلن الذي يعيش فيه الإنسان في قاع البحر بحيث يتأقلم مع الحياة هناك، وهو نفسه مايفعله المشرفون على رحلات الفضاء الآن فيما يتعلق بسفن المسافرين وملازمهم - فهناك أبواب لوقاية مدينة القاع من الزلازل وغرقها بواسطة أجهزة إلكترونية تقودها عين حرارية حارسة تنقشر في المواطن الحساسة المعرضة للخطر. والأسرة معلقة حتى لا تتأثر بالهزات الأرضية - كذلك فإن ظروف البناء تحت سطح البحر تتطلب ضرورة تقسيم المباني إلى أجنحة منفصلة يمكن عزلها فوراً متى عند أحدها انهيار مائي. وبدلاً من سمك التنازل في قصة ألف ليلة وليلة، فإن هناك شروحاً تقصصياً لطريقة البناء تحت سطح البحر ومقاومة ضغط المياه عليها<sup>١٢١</sup>. كذلك هناك محطة تحلية مياه حلزونية التصميم تلتصق بمياه البحر المالحة وتملأها خلال دورات متباعدة، ومحطة خياشيم صناعية تستخلص الأكسجين الضروري لنفس الإنسان من المياه المالحة مباشرة. ثم محطة بث إشعاعي تعمل بتسليط عالي القدرة من أجهزة الشمس الصناعية لتعويض ضوء الشمس الطبيعي الذي يحرم منه ساكنو القاع.

كذلك تحلوا مدينة القاع من نظام الحضاري، فالمواصلات تزلزل ويتم تطهيرها في حين تسحق المواد الصلبة، وتحويل إلى سماد يعبأ في أكياس، والتباعد بعضها يتحمل ضغط الماء وبعضه لا يتحمل فيوزع في صوبات تصلها مسارات الإشعاع تعريضاً عن أشعة الشمس الحقيقية، كما تتمتع عظام الحيوانات بنفس إمكانات الإضاءة والتدفئة والأشعة وأجهزة معالجة الضغط. ويعتمد الإنسان في البيئة الصناعية على النابع الآلي، الذي يتمتع بحاسني البحر والسمك، وفي مقعوره التعرف على نطاق ضيق فيما يصدر إليه من أوامر. وبالبيئة الصناعية معاملاً للتخليق الحيواني والنباتي، وأخرى لاستنباط وتجريب الأطعمة المستحدثة من غرس البحر من أصول معدنية ونباتية وحيوانية. وقامات بحث ومراصة مظاهر الطبيعة البحرية في القاع والسطح ومقومات إخصابها والسيطرة عليها<sup>١٢٢</sup>.

وقد أدت الحلولات لأفمنة حياة الإنسان في قاع البحر - ولأول مرة في التاريخ اليهودييا - إلى أن يطلق أحد الحكماء الأربعة الذين يحكمون المدينة قائلاً: ربما أدى استيطان الإنسان القاع البحر - أو ما يسمى بالفضاء الداخلي - إلى ظهور حضارة بحرية

تختلف في تصرفاتها ومظاهرها ما عرفت من كل الحضارات الإنسانية السابقة . وقد يعتمد هذا التطور الحضاري إلى تكيف بيولوجية الإنسان نفسه وليس مجرد مكان إقامته . وذلك على نحو ما نلاحظ قصاصتنا الشعبي وإن كان تطيله ساذجاً وبنقوش المستوى الحضاري للبشرية وقتئذ . ويعلق على ذلك أحد حكماء مدينة القلاع قائلاً إنها «مسألة غير مطروحة على الأقل في مستقبلنا القريب» أعني بها التوصل إلى إمكانية تنفس الإنسان الهواء نفسه بعد إجراء جراحة في رتته . . . وربما فيما بعد تتحول الرئتان إلى نوع من الخياشيم . وتتصور الأطراف إلى ما يجمع بينها وبين الزعانف»<sup>(١)</sup> .

ونلاحظ أنه رغم اختصار هذا المكان السري الذي حرم عليه أهل مدينة القلاع ، إلا أنهم كانوا شديدي الصلة بسكان ما فوق سطح الأرض . فهم يأملون أن يكون سكنى قلاع البحر «مخفياً للضغط المكاني على وجه الأرض الذي سيكون عندما قد جاوز أقصى مدى له» معني هذا أنهم لا يكتفون بإقامة مدينتهم وينتقلون على أنفسهم شأن الهوتوبيات الأخرى . بل أنهم يتخذون حملة أمد حين يحرصون على إخبار بلدية دول العالم على الخضوع لما يروى فيه خبر البشرية . وقد كان هذا أحد أهداف إقامة مدينتهم . لهذا كانت هذه الهوتوبيا أول يوتوبيا تكتب لها مكانة متهركا . فقد حاولوا نقل بعض مظاهر حضارتهم القائمة على «فئات إلى منطقة الشوب استرااليا بهدف تحويل هذه المنطقة الصحراوية إلى نموذج واقعي لإتجاراتهم . وكانت هذه المحاولة الفريدة في تاريخ الهوتوبيا سببا في نهاية هريدي لها . فمعظم الهوتوبيات ابتكرها أصحابها لتبقى أما سكان مدينتها القائمة فقد رفضوا خضبة غمر لغوى الشر . مع أنه كانت قد سبقته عملية التقل هذه اتفاقية باحترامها . فكانت نتائج مجهولة الهوية بالهجوم على مكان تجمع سكان مدينة القلاع المتواجدين إلى صحراء استرااليا وعلى خواصاتهم التي كانت تشل آخر أفواحيهم . فلم ينج منهم إلا ستة أشخاص كانوا على ظهر جزء من الفواصة . والفواصة مصممة بحيث لتفصل إلى ثلاث قطع تستطيع كل منها في حالة الخطر التحرك بمفردها . وقد نجح بركابه هذا الجزء من الفواصة عائدا بهم إلى مدينة القلاع . وهكذا فالتن كان سكان مدينة القلاع قد علموا على أصبرهم هذه المرة . إلا أنه لم يقض عليهم ولا على مدينتهم نهائيا . وبعض هذا أن نهاية «سكان العالم الثاني» ظهرت من تنازل مؤلفها الشوب بالحدوث . أو ربما من تشاؤمه الشوب بمصير الأمل .

والن كان نهاد شريف قد نشر روايته « سكان العالم الثاني» عام ١٩٧٧ . وإن كان المفهوم من تاريخ الإهداء أنه كتبها . أو انتهى من كتابتها . عام ١٩٧٢ م . فبيد أنه في



تلك الفترة نفسها كان أحمد عبدالسلام البستاني (المولود عام ١٩٢٢). وهو العلم نفسه (المولود فيه نهاد شريف) يكتب روايته «الطوفان الأزرق» التي نشرها عام ١٩٧٦ قبل أن يمتنى نهاد شريف أن ينشر روايته «سكان العالم الثاني» بعلم واحد. ومع أن أحدهما فلمري والآخر مفريسي، إلا أن هناك أكثر من وجه من وجوه التشابه بين العملين، مما يؤكد الفرض القائل إن المقول التشابهية تتلاقى في الظروف المتشابهة. فكلتا الروايتين تبدأ باختلاف مجموعة من العلماء المرموقين في مختلف فروع العلم وأخيراً بعد الآخر. وتحدد رواية «سكان العالم الثاني» وقوع تلك الحوادث عام ١٩٧٩. أما رواية «الطوفان الأزرق» فلا تحدد تاريخاً. ثم يتضح في كل من الروايتين أن هناك تجمعا من العلماء يضم إليه هؤلاء العلماء المختطفين. فبهر أنهم ساهلثون أن يقتسموا بالفكرة وينضموا إليها. بل وينضموا لها. إن الدافع لهذا التجمع العلمي هو الثورة على ساسة العالم الذين يهددون وجوده بما يمتلكونه من قوى نووية. لهذا فكروا في الاختفاء بعيداً عن هذه القوى التدميرية ومقاومتها بأساليب عدة من بينها إقامة ثورة نموذجية للمجتمع الذي يتطلعون إليه. في رواية «سكان العالم الثاني» اختار العلماء قاع البحر. وفي رواية «الطوفان الأزرق» اختار العلماء منطقة بمنزلة هي الصحراء التبرية الأرضية أطلقوا عليها «جبل الجودي» وهو اسم الجبل الذي رُسِدَ عليه تلك نوع. وتلك تشبه الكبير بين قمتهم وقمة هذا الفلك. فقد هربوا من عالم أوشك على التفرق. هذه المرة في طوفان الإشعاع النووي. وأملهم أن يبنى هذا الجبل جزيرة آمنة داخل طوفان الموت القادم منذ اندلاع الحرب الثالثة<sup>(١٧)</sup>.

وقد ابتدعت كلتا الجماعتين وسائلهما حتى لا يمكن معرفة مكانهما. ففي سكان العالم الثاني يجهزون الرؤية بخلق عاصفة صناعية. أما الذي يخطي مدينة القاع وفواصلها فهو سائر موجي يطلقون عليه «الجدار الموجي». بينما في رواية «الطوفان الأزرق» يحمون سكانهم بما يطلقون عليه اسم الأشعة السرابية، التي تجعل الجبل والصحراء الرملية من تحتها يتدمجان في الوادي العميق مثل أي كتشب من ملايين الكيان الرملية في الصحراء.

بعد هذا نختلف الروايتان. وإن عادت لتشابه في النهاية.

ويشغل أكثر من نصف رواية «الطوفان الأزرق» كيفية اختفاء بعض العلماء العالميين في مختلف التخصصات من بينهم العالم الباكستاني الأنثروبولوجي الشاب الدكتور علي نادر وكاتبته ومساعدته والممثلة الشابة ناز معيني الدين. ولايسمع لنا بدخول جبل الجودي إلا في الجزء الثالث من الرواية عندما يلتقي الدكتور نادر ومساعدته ناز مع

الدكتور هالين - الخبير السويدي في مكافحة الإشعاع الذري - ويؤكد أن اختلافهما تم بالتعاون مع الطيار والملاح اللذين للهيئة التي تستضيفهما الآن .

تمتد بضع وعشرين سنة . أي بعد الحرب العالمية الثانية - قررت هيئة من العلماء الصغار بمواهبهم وأبحاثهم من أوروبا إلى مكان مجهول يدعون فيه كوكب إنتاج العقل البشري . فوقع اختيارهم على جبل الجودي وفي اتصالهم بالعالم الخارجي بطرق متعددة للحصول على المعلومات المهمة والمسجلات القيمة والأشرطة الموسيقية والسينمائية التي تسجل حياة الإنسان وذخائر مواهبه . وبالتفهم السريع الذي حدث في العشرين سنة الأخيرة أمكن لعلماء جبل الجودي أن يصبحوا واد كثير من الهادين التي لم يصل العالم الخارجي فيها إلى تقدم كبير . وكبر المشروع ومعها الهيئة . وتم استقدام عدد كبير من العلماء الرواد في ميادينهم . والفنانين والأدباء والصناع الهرة في جميع الفن . وبذلك أصبحوا شركاء في أعظم مشروع - مشروع الإشراف على تشكيل مستقبل الإنسان - بل على كتابة سفر تكوين جديد . لأن الإنسان أصبح الآن على أبواب طفرة تطور جديد كانت خرجته من عصر العلة المقردة إلى عصره البشري . فجبل الجودي - شأنه شأن مدينة القاع - مجتمع انساني . وبأكورة تطور نحو عالم أفضل .

وقد بنى علماء جبل الجودي معارفهم أكثرها فنية باسم معاد - لغز الكون البشرية في أصغر مساحة ممكنة . وبالتالي للاطلاع عليها في أسرع مدة ممكنة - ومعاد هو اختصار الاسم المطول : مجمع العلاقات الإلكترونية الذاتية . وقد أصبحت أحشائه تحتوي على مجمل المعرفة البشرية منذ بدأ الإنسان يفكر ويسجل . وبذلك أصبحت للمنظمة ثروة هائلة من الاستثمارات التي ينصح بها معاد . بل إنه أطعم لوجعات حياة علماء الجودي وأسرارهم الشخصية وأحوالهم الصحية . فبشياً بأمراضهم قبل أن تصيبهم . ويصف لهم الوقاية قبل العلاج . ويخطط بما يشغل عواطفهم وعقولهم . ويهيم إلى عيولهم . حتى أصبح الحجة الأولى والعقل السهر للمنظمة . كما أصبح معاد طبيب نفسه . يكتشف أمراضه ويصنع ما يصبى بعض أعضائه من خلل . فيغير قطعه وينج الجديد منها . ويشحم دواليبه ويزيت أنابيبه . وهكذا أصبح معاد خارجاً عن كل سيطرة خاصة . فسرعة آلياته الهائلة . وقدرته على مزج العلوم للتباعدة التي عضنها . والخروج من خلوطها بنتائج مدعشة لا تخطر على عقل عالم من أي ميدان . لكنها جعلته في مقدمة الجميع . أما علماء جبل الجودي فيعيشون في مدينة تحت بحيرة صناعية . ولو مسحت حرب ذرية الوجود البشري بكامله لاستطاع ما في قلب هذا الجبل أن يهدد

الحياة من جديد . فهناك وسائل مكافحة الإشعاع ، وإرجاع الوظائف الطبيعية إلى النباتات ، والخصب إلى التربة ، والتقاء إلى الماء والهواء . فالإنسانية القادمة ستكون أقدم على تركيز عبقريتها على الحياة بدلا من الخراب والموت . ولكل عالم في جبل الجودي جسم مسطح مزروع تحت جلده عند نهاية جميعه يربطه بمعدّل تسجيل جديد وظائف بدنه ونفسه . يسمونه الملاك الحارس ، وهو عبارة عن جهاز إرسال في منتهى العفة يربط صاحبه بمعدّل ، فإذا كان هناك خلل أو حركة فهو عبارة يرسل المخ أصواتاً عن طريق الملاك الحارس إلى معدّل حيث يتم تحليلها في جزء من الثانية ، ويرسل التنبه إلى مصدر الخطر ، أو يصف العلاج أو الوقاية طبقا لما يحدث .

وحضر الدكتور تاجر مؤتمر المبرمجين العام لدراسة تقدم البحوث العلمية في الجودي والعالم الخلوجي ، ولناقشة السياسة الجديدة قبل العمل بها . وفي قاعة المؤتمر شاعده السهاسي وهو عبارة عن أنبوب زجاجي يحلّو سائل أحمر إلى النصف يتحرك بطريقة آلية . فهناك جهاز استقبال بأعلى الجودي يلتقط جميع الأخبار الذاتية في جميع أركان الأرض ، ويحلّ شفرتها إلكترونياً ويحلّ محتواها ، وبذلك يعطي درجة الحرارة السياسية في كل ثانية من الليل أو النهار .

في ذلك المؤتمر أعلن أن هناك ثلاثة اتجاهات من علماء جبل الجودي إزاء التعامل مع الإنسانية ، أولها يؤيد نظرية الإبقاء على الإنسان الحالي وانتظار نموه ، ويتخذ هذا الاتجاه أغلبية أعضاء المؤتمر (٧٦٪) . أما الاتجاه الثاني فهو «الاستيلاء والإصلاح» . ويتخذ ٢٠٪ من شخصيات المؤتمر ، لأنه يرى أن الإنسانية كما هي الآن منفسحة على نفسها ، تتحكم في طبيعتها الدكتورويات الفردية والجماعية والتطرفات الدينية والعنصرية . هذه الإنسانية ينبغي أن يقوم جبل الجودي بالاستيلاء عليها بإسكات جميع مصادر الطاقة ، وتجريد جميع الأسلحة من خطرهما ، وتوحيد الإنسانية واشتراكها في عمل خائف واحد تعيش بعده في رغد وأمن وتتفرغ لغزو الأفلاك العليا . أما الاقتراح الثالث فهو اتجاه «الطوفان الأزرق» ، ولا يؤيده إلا ٢٪ من أصوات المؤتمر ، وخلاصته أنه ليس من الضروري انتظار الطوفان الذي قد يفاجئ معلا وعلماء جبل الجودي ، بل يجب أن يخلقوا هم ذلك الطوفان بما أهم من وسائل علمية تضمن نجاح العملية ونجاح نوايا الإنسان الجديد في هذا الجيل . لذلك فالاقترح هو أن يطلق الجودي على الكرة الأرضية شعاعه الأزرق السري الذي سيغني البشرية كلها بطريقة رحيمة لا أتم فيها ولا خوف ، ثم يقوم بتنظيف الأرض من آثار الإشعاع ، وتعمير الأرض من البداية . وهكذا

نجد أن جيل الجودي - شأنه شأن مدينة القاع أيضا - ليس مجتمعاً متحوصلاً على نفسه عازياً من مشاكل غيره. بل هو مهوم بهوم غيره. محاولاً إيجاد حل لها. وإن هذا أحد أسباب وجوده. وهذه نقطة خلاف جذرية عن أي توتونييات سابقة.

وكان قسم «اليابوعاد» من أكثر الأقسام التي بهرت الدكتور نادر حيث رأى بنفسه عملية تكوين الأحياء في أرحام متاعية شفافة، يخرج منها أطفال من دون ألم. ثم يسلمون لأمهات صناعيات. ولاحظ الدكتور نادر في عيون هؤلاء الأطفال برقاً خاداً غير بشري مما جعله يحس بخوف عميق، بينما وليس القسم يشرح له أن معاد يبرمج هؤلاء الأطفال عن طريق ذهنيات خاصة تسري إلى أدمغتهم مباشرة منه - أشبه بها بتمريض له أطفال - عالم طريف شجاع، لأندوس هكسلي، ومدينة القاع - العهد شريف - وإن معاد يبرمج بدوره ليطلع هؤلاء الصغار ما يجعلهم علماء. عمالقة التفكير، موجهين نحو الخير والبهاء لا الشر والتخريب.

وعلى أثر هذه الجولة تسوّى الجودي في محبة الدكتور نادر إلى سفينة نوح أخرى اجتمع فيها من كل زوجين الثمان في انتظار الطوفان الجديد. وأنه ممن كتب لهم النجاة ليعبروا دور الحلقة التي تصل بين عهديين. وهذا أسبغها تسرع نحو ذروة الدراما الروائية.

فقد انتهت دورة الدكتور نادر التوتونية باحتفال حضره رؤساء الأقسام حيث تسلّم بطاقة إلكترونية هي مفتاحه إلى معاد، إذ توهله للدخول إلى جميع الشاطئ المنوعة. وعن طريقها يتمكن من الاطلاع على المشروع بجميع أبعاده. وهكذا أتيح له مواجهة معاد وإجراء حوار معه أعلن له معاد خلاله أنه يؤيد جماعة الطوفان الأزرق. بينما أعلن الدكتور نادر أنه يؤيد رأي الأغلبية بالانتظار. وتبادل الدكتور نادر هل يمكن السيطرة على معاد أم هو حر يفعل ما يشاء؟ وماذا لو استطاع التوصل إلى معادلة صنع طائفة. ودخله خوف حقيقي؟ وهكذا وجد نادر نفسه منضماً إلى جماعة الثوار على الآلة معاد. هؤلاء الذين أدركوا أن معاد لم يعد مجرد آلة أو عقل إلكتروني. بل تحول بمعجزة إلى مخلوق حي. ويحسن المؤلف أن هذه نقطة ضعف في عملية إيهامه العلمي في روايته فربما نرى على لسان إحدى شخصياته بقوله: لم نستطع إيجاد تفسير علمي للعوامل التي حولت معاد - وهو مجرد آلة - إلى حيوان عاقل يحس ويفكر - بمعجزة ما - بشرارة سماوية.. بمعدفة من صدف الطبيعة التي لا تحدث إلا مرة كل مليون سنة حيث تسري الحياة في الجماد. انبثقت الحياة في هيكل معاد<sup>(14)</sup>.

وكانت اللجنة العليا قد اجتمعت منذ سنتين لتناقشة ما إذا كان من الحكمة زيادة سلطات معاذ. وبعد نهاية الاجتماع بدأ أعضاء اللجنة المحافظون الذين عارضوا السلطة المطلقة لمعاذ يهتفون واحداً إثر واحد. وقد بعضهم ذاكرته تماماً، وانتحر بعضهم في ظروف شائقة. وبدأ الشعور بالتهمس القارء الجبار وراء الأضائق. وفيما سيصبح أبناء الأرحام الصناعية سادة اليهودي وعبيد معاذ يرميهم كيفما أراد. وبما أنهم لا علاقة لهم بالعالم الخارجي. ولا تربطهم به عاطفة ولا جذور، فيسبون من السهل على معاذ أن يمثل دور الإله بالنسبة لبشرية من صنعه بدل البشرية الحالية. وهكذا نجد أنفسنا أمام فرانكشتاين من نوع أكبر سيطرة وأكثر خطورة لتغلب الجانب الشرير فيه على جوانب الخير. فهو لا يعرف الحب بل يراه من القوات القاهرة التي ينبغي القضاء التبرير منها إذا نشدوا الوضعية (ربما يقصد الموضوعية) والالتزام<sup>(١٢)</sup>. لهذا فإن معاذ يتماثل: هل يمكنني كتابة أن أحبه ما أنا؟ هل أنا ذكراً أم أنثى؟ لا اعتقد أن مخلوقاً بشرياً يستطيع حل الغمزي. وقد تأكلت منلومي المدنية وأسلاكتي الفولاذية بحثاً عن ماهيتي وكيفيتي وما جاءت بجوابي<sup>(١٣)</sup>.

لهذا سلم الكثيرون للدكتور ناصر لوجاً معدنياً بشرياً هو السلاح الوحيد الذي يمكن به القضاء على معاذ. ومعنى هذا أنه يرمي نفسه بخاطرة أن يقاتل ربما قد اعتاد لذلك وأبطل مفعول هذا الفرح. لكن لم يكن هنالك خيار. وقصد الدكتور ناصر معاذ لتشهد معه عملية قتل من نوع فريد يتفق وهذه الحضارة الآلية التي خلقت تفيضها الذاتي. وعلى أثر ذلك الاحتضار سكنت الصغارات والأجرام، وانطفأت الأنواء كلها. وساد التكان صمت رهيب. ويبدو أن معاذ أصيب في دقائق حياته الأخيرة بالزعة جفون حادة، فعرّض جميع علماء اليهودي من حاملي الصرخار في أفتيتهم إلى عملية غسيل مخ كاملة. ثم يرميهم بحيث يصبحون عبيداً له. لهذا حاولوا أن يفتكوا ناصر حين أعلن لهم أن معاذ مات. وأنه هو الذي قتله بنفسه. فقد اعتبروه ملجأ كافرأ لأن معاذ حي لا يموت. في تلك اللحظة. وكما في قصص جيمس بوند، عيطت طائرة هيلوكيتر. وأتت بسلم تسلق عليه ناصر. فأنقذته من أيديهم. وهكذا بالطريقة نفسها التي جاء بها الدكتور ناصر إلى جبل اليهودي طافره. وعندما حاول أن يروي قصته على سلطات المغرب بعد هبوطه على أراضيها لم تصدقه. واعتُبر أنه ضحية حادث طائرة ظل هائماً في الصحراء حتى أصيب بحلل عظمي. فتسلمته أسرته للقيام بعلاجه. ويؤكد لنا المؤلف هذا الومع عندما يعلن أن نقلات الاستكشاف الأمريكية وطائرات اللغ الروسية طارت من فوايدها من

إسبانيا والجزائر لتعبر في سماء الصحراء دون أن تبدو علامة بحيرة على رأس جبل كما وصف الدكتور فاو. علما بأن الأشعة السطحية التي كانت تغطي جبل الجودي لم يعد لها وجود بمقتل معاد ومصرع الكثيرين من علمائها، وهذه النهاية ليست غريبة على كثير من روايات الخيال العلمي، حيث يعظم الكتاب أن مدينته العلمية التي أبدعها لا وجود لها في عالم الواقع، فعليه أن يزيلها من الوجود كما سبق له أن أوجدها.

معنى هذا أن ما بدأت به رواية «الطوفان الأزرق» من تساؤل بتطور العلم وتقدمه، حيث أضفتنا صورة ودية لجبل الجودي، معاد ما اكتسبت إليه من تشاؤم بسبب تجاوز هذا التقدم قدرات الإنسان، مما تذكرنا باليفرات السبع المعجاف حين أكلن السبع السماء. وهكذا انتهى هذا التناقض بين إيجابيات العلم وسلبياته إلى نوع من التعتدل فكان شوبًا لم يقع ولم يكن، ولكننا اتهم التقدم العلمي نفسه بنفسه، مما أخرج الأحداث كلها عن الزمان ووضعها على حافة الحقيقة والوهم، فلا هي نقطة تامة ولا هي حلم تام، بل وجود هلي لم يقع، لكنه في وجدنا يعتمل الوقوع كل لحظة<sup>٣١</sup>.

ومصرع معاد يهر هينا شعوراً مزيجاً بالفرح والاكئاب، المرح للانصراف على هذا الدكتور الأني الذي توحد، والاكئاب لعدم تمكنه من تحقيق المهمة لإتقان البشرية من الطوفان القادم كما سبق أن إتقنها تلك نوح من طوفان سابق.

بعد أربع أو خمس سنوات أي عام ١٩٨٦ نشر حسين قنري الرواية عام ١٩٨٥ روايته «هروب إلى القنطرة» والتي كانت أهم مؤلفات حسين قنري في أدب الرحلات. فإن هذه الرواية لا تخرج في شكلها عن هذا النوع الأدبي، إلا أنها هذه المرة رحلة إلى مدينته الفضائية الفاضلة. فبينما فضل نهاد شريف أن تغطي هيوننا نحو طاق البحر لتتجول معه في مدينته الفاضلة، وعبد السلام البقالي وجه أبيضارنا نحو مكان متزلزل في الصحراء الغربية الإفريقية اختاره لجبل الجودي. فإن حسين قنري رفع هيوننا نحو الفضاء ليطلعنا على مدينته الفاضلة في كوكب يعرف سكانه كل شيء عن كوكبنا الأرضي، ولا نعرف نحن شيئاً منه، إلا من خلال مطبوعتنا الثلاثة: الصحفي حمدي، والمصور الصحفي أيضاً عبد المنعم، ونهلة ذات الأربعة عشر عاماً ابنة أحد قريه حمدي. وعندما هبطت سفينتهم على هذا الكوكب المنح أن سكانه يتكلمون لغة واحدة هي خلاصة كل لغات الكون، وأنهم يرحبون بضيوفهم، وأن البشر هناك كاليفر تعلمنا على سطح كوكبنا، كل ما هناك أنه: «الجميع للشالي الذي كان حلم البشرية طول حياتها»<sup>٣٢</sup> على حد التعبير قائد مجموعة المرشحات اللائي صاحبن الضيوف الثلاثة

القادمين من الأرض، فليس لهذا الكوكب رئيس وإن كان له كبير يحكم أنه أكبر سكانه سناً فقط (ولو أن مثل هذا الشخص في نظرنا ليس أكثر الناس ملاءمة للحكم في أغلب الأحوال، لأن كبير السن الشبه يصبه عادة ضعف في قوى الحس والعقل)، ثم إن الناس مثسارون، ولكن مشابهة فلا توجد عاصمة، والاختراعات متقدمة؛ فالتاس يستخدمون المسجل الدقيق دون شريط بدلاً من الورق والأفلام، كما يستخدمون آلات تصوير لا تحتاج إلى كشافات (فلأش)، ولا إلى شريط أصواء ولا فتحات عدسات ولا تقدير مسافات، أما وسيلة التنقل للمسافات القصيرة فتتم عن طريق بلاطات متحركة تتكون منها أرض الشارع، وهي جدار كل غرفة مجموعة من الأزرار، والجدران الفاصلة بين الغرف زجاجية، يمكن التجار أن يضط على زر صغير موجود بجدار غرفته فيصبح الجدار الزجاجي شفافاً من ناحية هو فقط ليراء الآخر، ويرى حجرة كلها وما يدور بها. فإذا شاء التجار وضغط على الزر الخاص به من ناحية فإن كلاً من التجارين يرى الآخر. أي أن البيوت لا تختلف عما وراحت إلا برصة من بداخلها، وهذا الزر واحد من مجموعة أزرار كُتب إلى جانب كل منها مهمة. هناك زر يُضبط عليه فيصبح جو الغرفتين المتجاورتين واحداً، وأخر تضبط عليه فيرتفع الجائط الزجاجي إلى سقف الغرفة إذا أراد شخص أن ينتقل إلى غرفة الأخرى وهناك أزرار للتليفونات والطعام والمشروبات والموسيقى والتشيرات الأظفار والمصنف والتكييفيون، ولكل شيء يفكر فيه الإنسان، وأخرى توضح ما قد يمرض ويصيب على النهم أي أنها أشبه بالاستعلامات.

وليس على هذا الكوكب موظفون ولا عمال لأن العقول الإلكترونية هي التي تقوم بكل شيء. - اُتُرع أجدانهم هذه العقول ووصلوا بها إلى آخر مدى ممكن لدرجة أنها بدأت هي بدورها تصنع عقولاً إلكترونية أخرى منها، وهي التي تفكر في الاختراعات والتحسينات والابتكارات.

كذلك لا يستعمل سكان هذا الكوكب النقود لأنهم يحصلون على كل ما يريدون في أي وقت دون حاجة إلى دفع أي شيء آخر مقابلته. واللايس لا تميز واحداً عن الآخر إلا شارات صغيرة مستديرة خضراء اللون يضعها من تجاوزات أعمارهم الملة والخمسين. فالتاس كلهم مثسارون لا القاب لهم ولا حتى شهادات. أما طعام هؤلاء السكان فهو - مثل طعام سكان مدن فاضلة أخرى - مجموعة الفرامس تتلح في ثولن. والكوكب لم تقع عليه جريمة منذ مئات الآلاف من السنين. وليس عليه جيوش لأن آخر حرب كانت منذ قرابة مليون عام. والزواج يتم عن طريق عقل إلكتروني مخصص بمسائل الزواج. يجلس

## عالم الفكر

الشباب في غرفة صغيرة وكانها كاتبة تليقون، وتجلس الفتاة في كاتبة مجاورة خاصة بالنساء، بحيث يرى كل منهما الآخر، وبعد لحظات تظهر النتيجة، هكذا دون أن يطمئنا حتى رقميهما! فإذا كانت طباعتهما وأمزجتهما متوافقة وحياتهما ستكون سعيدة، اثنين نور الأخضر في كل من الكاتبتين في وقت واحد، ويخرجت من قسحة صغيرة ورقة مطبوعة مكتوب عليها عنوان بينهما الجديد ورقم شقتهما، ويخرجان من الكاتبة وقد أصبحا زوجين فعلا، أما إذا اثنين نور أحمر في الكاتبتين فهما لا يصلحان لبعضهما، فالحب هنا النسخام وتوافق في الطابع والاتجاهات والآراء والتفكير، وليس مثل حب سكان الأرض مغلف بكثير من العقد والعوامل النفسية والظروف الاجتماعية والتقاليد ودرجة التعليم والثراء والمستوى الاجتماعي ومركز الأسرة... إلخ، ويصل حسن قدر في حلمه يمدته الماضلة إلى درجة استطاع فيها العلم - بطريقة يشرحها في روايته - أن يتحكم في نوع الجنين ومواسماته، بل وتاريخ ميلاده لهذا أن نجد بين سكانه مشوحا أو قريح النظر.

أما الدين الذي يدين به أهل هذه المدينة الفاضلة فهو خلاصة كل الأديان التي أنزلها الله - إن ديننا هو كل الأديان - إلى كاتب حتمته الأساسية في أن الله خلقنا جميعا مسؤولين في كل شيء فيتوخي أن نطو كذلك - المساواة والعدل والخير والعيب لبعضنا البعض هي ديننا..

وقد انتقل الوفد الأرضي إلى كيبور الكوكب في صاروخ من صواريخ الضواحي، وعندما دخلوا شفقته وجدوها لا تتكون إلا من حجرة واحدة للكرم، وصالة يأكل فيها ويستقبل أصدقائه وحبيبته - وبالكوكب برنامج تليفزيوني أسبوعي مدته ساعة يقدمون فيه مختارات من الإنتاج التليفزيوني على الأرض - ويعتبرونها من أشد البرامج إشعاعا، لأنهم يشاهدون فيها كيف كان شكل الحياة على كوكبهم منذ ٩٠٠ ألف عام.

بعد ذلك تنقل الرواية إلى رواية بوليمية حين يتضح أن هناك جريمة سرقة وقعت على هذا الكوكب الذي لم يشهد جريمة منذ مئات الآلاف من السنين، ثم يتضح أن جماعة أخرى من أهل الأرض قد هيضت على الكوكب وأن أهله لم يشاؤوا استقبالهم حتى يرمسوا تصرفاتهم، فلما جاءوا بحثوا عن طعام حتى وجدوا طعاما مشابها لطعام الأرض فسرفوه.

وبنهاية الرواية تذكرنا بنهاية أهل الكهف الذين استيقظوا بعد مئات السنين ليجدوا أن كل شيء قد تغير، وأن أجيالا مانت وأخرى ولدت، لهذا هاتكاه رحلة العودة انتهت



هذه فرصة استغراق طائفا في النوم، واستطاعت بمساعدة هابي من سكان الكوكب الفضائي التي رافقتهم في رحلة العودة إلى الأرض أن تعكس اتجاه السفينة الفضائية العودة إلى الكوكب مرة أخرى. لا لكي ينصوا مثل أهل الكهف، بل لكي يعيشوا مع أحبائهم وأصدقائهم.

وواضح أن حسين قسري توجه النظم إلى كوكبنا الأرضي ابتداء من أدق تفاصيل الحياة اليومية للأفراد كعلاقات الزواج وعاداته حتى التصرفات العامة بين الدول كالحروب، لكن كوكبه لا يواجه أي تهديد خارجي كما فعل نهاد شريف بالنسبة لمدينته القابعة، ولا ثورة داخلية كما فعل عبدالسلام البستاني بالنسبة لجمال الجودي. بل زعم أن الناس في مدينته الفاضلة سعداء لأنهم لا يعملون دون أن يقدم لنا البديل، كيف يستقلون طاقاتهم وأوقات فراغهم؟ ما الذي يدفعهم إلى الرغبة في الحياة وهم متساوون هذا التساوي المطلق فلا يكمل بعضهم بعضا شأن الطبائع الإنسانية؟ أخشى أن يكون حسين قسري قد ذهب إلى أقصى الطرف الآخر. فجمال سكان مدينته الفاضلة كانتات غير بشرية سمادتها في الكسل المطلق. لهم حقوق وليست عليهم أي واجبات<sup>(٣٧)</sup>

وهي رواية «السيد من حقل السباغ» يقدم لنا قصص موسى (المولود عام ١٩٢٢ كذلك) عصر العسل، من خلال نمود أحد أفراد علي مثاليات عصره، تلك المثاليات التي أتاحت العمل والسكن والجنس لأفرادها بضخ نظام لا يتيح - بطبيعته - فرص الابتكار، أو حتى - كما هو مفترض - حرية التمرد عليه. هذا التمرد الذي لولاه لظفنا روح الدراما التي تسري في الرواية. ولأصبحنا أمام نمود عمل وصفي.

فالسيد من حقل السباغ لها وجهان، وجه وصفي هو الجنة التي يصل إليها الإنسان بفضل تقدمه التكنولوجي ومثالياته الأخلاقية، ووجه درامي هو التمرد على هذه الواجهة الجميلة. مما يذكرنا ببيت القتيبي:

ذو العقل يشقى في النعم بعظمه وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

عصر العسل يوتوبيا تحذيرية، تعلن أن الإنسان لو وصل أسلوب حياته المعاصر ضمن المحتمل (والفن مجرد احتمال في مقابل التاريخ الذي هو واقع) أن تصل البشرية إلى نظام يحقق عكس المأمول منه. بمعنى أن الجنة تصبح جميعها، لكن - فلتنبه! - لقد كان ذلك بالنسبة لأقلية فقط. فعندما أجري الاستفتاء على تأييد النظام أو معارضته، أبدت الأغلبية النظام. ويقرر ما أتاحت لنا المناقشات التي جرت قبل هذا الاستفتاء التصرف على ثمرات هذا النظام بضخ معارضة أمثال بروف - ومعناه بالعربية برفان - وهومو -

ومعناه الإنسان - بقدر ما زلنا إعجابا بمثالية نظام يتيح هذه المناقشات الحرة، وهي ضوئها يحسم الاستفتاء مصيره. وهو أمر قلما نعتز عليه في تاريخ اليهودية، لأن واضع اليهودية غالبا ما يكون بمثابة الإله بالنسبة لمبعثه الفاضلة، نظامها وقوانينها متراكمة من عنده، وعلى سكان مدينته أن يطبقوها باعتباره قد اختار لهم أفضل النظم. كما يفتار الوصي للقصر، تلك إضافة تحسب لمصري موسى في عصره العنصر.

فمصري موسى لا يشرع لمدينته كما يشرع بعض من قدموا لنا أحلامهم بعددهم، لكنه يواجها بها كواقع مستقبلي، لأننا كما تعودنا دراسة الماضي ليلقي الضوء على الحاضر، فزلة الآن يقلب لنا مرآة الزمن، لأن صورة المستقبل يمكن أيضا أن نمد حاضرها - على حد التعبير في مقدمته الموجزة - بعدد من البصائر التي لا غنى عنها. فنحن الآن بعد أربعة شرون تقريبا من الحروب الإلكترونية الأولى التي طرقت الأرض في بداية القرن الواحد والعشرين، أي أننا في حوالي عام ٢٠٠٠<sup>(١)</sup>، وبهذا الكيف مصري موسى يدور المؤلف دون أن يضيف إليه نور المشرق. وإن كان موزة كمتنبئ لا يخطئ على قارئه، لكن يبدو أنه لا يريد أن يتحمل مسؤولية انقراضه بتنبؤاته. لهذا فهو يقدم لنا من خلالها خبرته ومطوقه من أن تصل البشرية إلى نظام لا خير في تأييده ولا غير في معارضته، فكلاهما مَرٌّ رغم أن كلا من الطرفين يلوح بحلم سراي، أحدهما يتوهم أنه يمكن أن يحتل سعادة المجموع بالفضاء على الشاكر الفردية والوطنية، كان يضي على مؤسسة الزواج، وبالتالي مؤسسة الأسرة وتربية الأطفال تربية عقلانية، نظام شعاعه «من الإنسان الفرد إلى الإنسان الثلاث» وتعريف الثلاث هنا «ذلك الإنسان الذي تسيطر ملكاته العقلية على جسده سيطرة تامة لا مجال فيها للمخاطبات»<sup>(٢)</sup>. وحلم سراي آخر يستمد مقاومته من وجود «إمكانية بيولوجية أو نفسية تحاول في الوقت المناسب منع الإنسان من الفرغ في السعادة» ونضعه في وضع يكون مضطرا فيه إلى طرح الأسئلة لصلة لتطوره التروي المستمر<sup>(٣)</sup>. ولهذا فهو حلم يفت في مقابل الحلم الآخر ويعتبره «خيانة ضد الطبيعة ارتكبتها الإنسان وهو يفت على قمة تطوره».

وعصر العسل يشمل المعمورة كلها، أو بتعبير أدق ما تبقى منها بعد الخراب الكبير. فهذه الباقية أصبح وطننا واحدا شهود لغة واحدة، وصلت إليه البشرية نتيجة تلك الحروب الإلكترونية الأولى التي أنهت كل شيء في بضعة دقائق، هذا يضع مشكلات من العلماء والخبراء استطاعوا النتيجة لأنهم كانوا في مطالب حسنة، وكان من الممكن أن تظهر صورة كوكب الأرض لو أن هؤلاء الأسلاف استخدموا نظرياتهم العلمية في خدمة

الصناعات الاستهلاكية والزراعية، واستغلال الصحاري والمحيطات بدلاً من تبعيةها في وسائل التهديد هذه.<sup>(١٣١)</sup> يقول هروموا: «إن ما يدهشني هو هذا العداء الشديد الذي كان يضمونه ذلك الإنسان القديم النوع». إن شروعة الغاب في العصور المظلمة كانت تبيح القتل عند الخروج، ورغم هذا فالحيوان لم يقتل حيواناً من جنسه، وظل الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يمارس قتل أخيه الإنسان.. على المستوى القروي والمستوى الجماعي<sup>(١٣٢)</sup>، فمصر العسل، ووضح أنه من أسماء الأضداد - ظهر وتحذر بما ينظر البشرية من مصير لو لم تغير من هذا الاندفاع التدميري في الحقبة التي نعيشها الآن، والتي أوجت لمؤلفها بهذه الرواية الاحتجاجية.

وتنتيجة للإشعاعات القاتلة والحارقة والمضية التي أطلقتها هؤلاء الأسلاف المنحرفون فقد دمرت الحياة تماماً، وورث الأحفاد عنهم خراباً تخلق فيه الغازات السامة والأشعة القاتلة، مما أضر الناجين على أن يملأوا تلك الجزء من الكوكب الأرضي الذي أقاموا فيه بغطاء زجاجي يحول دون تسرب هذه الإشعاعات القاتلة، لكنه لا يحجب ضوء الشمس ولا حرارتها، وهكذا يلاحظ أن كل مدينة من مدن روايتنا العرب تحتمي من خطر ما، إما بجدار مني بلينة النحاس أو أشعة صوانية لتبيل التجوي أو غطاء زجاجي لواقني عصر العسل.

كما أعلن قادة عصر العسل أنهم في سباق مع الزمن، لأن هذه العمورة التي يعيشون فيها موقوفة، قد تصمد مائة سنة أخرى أو عشرين قبل أن ينتهيها التطور الإشعاعي والحراري الذي تركه لنا أسلافنا بالاعيينهم الحربية الدنيئة<sup>(١٣٣)</sup>، لهذا فإن شعاعهم الآخر هو «من كوكب الأرض إلى الفضاء» وعندهم أن يرحلوا بأسرع ما يستطيعون عن هذا الكوكب الضيق حيث لم يعد صالحاً للبقاء، نحن إن أمام أعجوبة رواية للبشرية، يعكس من رحمها إشتاق على مصير إنسانيتنا، وفيما يلي بعض ملامح «عصر العسل»:

- الزواج يتم طبقاً لقوائم، وبعد تقديم طلب بذلك إلى اللجان المحلية لترتيب المجتمع، وبإختيار الآلات الحاسوبية الإلكترونية حينما يأتي موعد الاستجابة للطلب، ومن جانب الآخر وصلت الحرية الجنسية إلى حد إنشاء صالونات الحب الحر، وتجاوز الإحساس القرضي بالغيرة، وحل محله الفرج لأن شريك حياتنا سعيد بممارسة علاقة مع شخص أو أشخاص آخرين، لكن الحرية الحقيقية التي تمنح بها المرأة في «عصر العسل» إنما تحققت عندما توقفت عن استعمال الرحم في إنجاب الأطفال، وتكفلت بذلك الأنابيب، وهكذا انتهت المؤسسة الزوجية بكل معانيها القديمة، ويمكن مقارنة ذلك بما قاله

بفولتراك (من حوالي ٦٨م إلى حوالي ١١٩م) منذ الذي عام تقريبا في كتابه «ليكونغوس» حيث تولت قوانين هذا المشرع الإمبراطوري شؤون المواطنين من الناحية والحياتية حتى الوفاة. فالزواج لا يتم وفقا لهول الأفراد، بل وفقا لمصلحة الدولة. وكما أن المساواة في توزيع الثروة سبب في استئصال الجسد، كذلك فقد توقفت الغيرة بسماع الأزواج لزوجاتهم بمعاملة رجال قانون على إنتاج نسل يتمتع بصحة جيدة، ذلك أن الأطفال ملك للدولة قبل أن يكونوا ملكا لأبائهم. لهذا فإن هذا النظام لم يعرف الزنا.<sup>(٣٢)</sup>

هذه العملية التربوية تقوم على أساس فصل الأطفال عن وعاء الأم سواء في المرحلة الجنينية أو مرحلة الطفولة، مما أضر فعلاج بشرية مجرورة من الإحساس الفردي، ومرتبطة بالنظام العام وأحد انه التطورية.<sup>(٣٣)</sup> وهو ما ندقنا بأسلوب الأطفال في أكثر من يونانيا أو يونانيا مضاد، بدءا من جمهورية أفلاطون أول يونانيا في التاريخ، مما يدل على قلق المفكرين من نظام الزواج، لكن البشرية لتتمسك به لأنه الأسفل - الذي توصلت إليه - عمليا.

تعمقت حمية الإنسان عن طريق وصول البشرية إلى نظام عام لتوزيع العمل والطعام والدفء السكني والتعليم والفن والكتابات الموسيقية والقصائد على الميكروبات، وأسباب الحروب المستعينة، وتنظيم عمليات الولادة والوفيات، نظم بعد النظام العام الذي يدير الحياة في العمودية الآن في حاجة إلى أي نوع من أنواع الوفاة أو المباحث أو المختبرات لمراقبة الناس وضمان تصرفاتهم، إن كل شيء أصبح يدار بإحكام شديد... وهكذا أصبح الإنسان حراً.<sup>(٣٤)</sup> ونحن نلمح رنة المظورية في هذا الكلام الذي يقول إن تحقيق الهدف أدى إلى عكس المطلوب منه، وأن الطبيعة البشرية هيئت على أن تحقيق رغباتها لا يعود عليها إلا بالكل، وأن المساعدة الحقة ما هي إلا في محاولة الوصول إلى الهدف وليست أبدا في تحقيقه، وتلك هي مغارقة «عصر العمل» التي بنى عليها صبري موسى.

وقد بلغت حرية «عصر العمل» حد إنشاء «ملهي المناقشات العامة» التي تجرى فيها مباريات الكلام الترافضي. لدرجة أن البعض احترف معارضة النظام ومهاجمته وهم يتكلمون ويشربون على حسابهم، مما أصبح يشكل خطورة على التركيز العقلي البرمج للمواطنين.<sup>(٣٥)</sup>

كذلك وصلت الحرية إلى أن تتضمن وسائل الترفيه والمتعة المودة إلى التاريخ البشري القديم، وتجربة الحياة في أيامه: «لمن متاعف الأنظمة القديمة، إلى يوم

الطعام الحر، إلى تلك الرحلة المجيبة في الفطار الهوائي، إلى الأرض الخراب.. إلى تلك التقليم الأخيرة التي انتشرت ولا تزال، حيث يستطيع الإنسان أن يلخص إجازته في أحد المستشفيات ويطلب حقله بأي مرض من الأمراض الضخمة التي انقضت ميكروباتها، ثم يرقى في سريريه وهو يرتجف بالحمى، أو يصرخ من الألم المبرح.. يحوطه الزوار من اقاربه وأصدقائه.. وهو يحكي لهم تلك التجربة المجيبة مع المرض الذي أمضى فيه إجازته<sup>(٣١)</sup> إنا نحن الذين نعيش في عصر البصل.. إننا صبح القول إشارة للتعبير الشعبي.. تصحك في سخرة من هذه «الثمة» المنطوية الإجازة، وهي دليل على المناظرة بيننا وبينهم، ولعلهم يسطرون بدورهم من عاداتنا بدليل أنهم يمرضون هذا البرنامج التلفزيوني الفكاهي الأسبوعي من حياتنا المعاصرة، وهكذا تصبح المسطورة مثابة لأن كلاً منا يرى عصر الآخر بعين عصره.

- كل مواطن له رقم تحتفظ تحته اللجنة العليا لإدارة الإقليم بجميع البيانات اللازمة عنه في الأرشيف الإلكتروني الشامل.

- يملك كل شخص «جهاز استقبال شخصي» يستطيع ضبط شؤنه على شفق الآخرين، ويشاهدتهم حتى وهم نياماً، وعلى ذلك هو القطع النهائي على الخصوصية باعتبارها تنتمي إلى عصر البصل.

- البشر في عصر البصل لا يشعرون بالجوع ولا التعب، وإن كان بعضهم يشعر بالامام من حياته المعتادة الهائلة الضخمة.

- جميع المبرريات الحكومية للخطبة الإنتاجية للمعمورة الأرضية على شمولها تولد حسب الطلب في العامل.

- التمرد على النظام يعتبر حالة مرضية تحتاج إلى إجازة صحية محسوبة الأجر.

- يتمتع المواطن المادي بحوالي ٢٥٠ يوماً إجازة محسوبة الأجر، أي حوالي ثلثي العام.

- فكرة العقاب انتهت تماماً من المجتمع حيث إن جميع مبررات الجريمة قد انتهت تماماً، وأصبح ما يمكن أن يحدث مجرد خطأ يجب معالجته وليس معاقبته، مما يذكرنا بوليم موريس في يوتوبيا «الأرض التي لا مكان لها» حيث يعتبر الإجمام مرضاً عضوياً يحتاج إلى الطب والتمريض لا إلى القانون والعقاب<sup>(٣٢)</sup> وبالمثل فإن مسؤولياتنا (١٩٠٦-١٩٢٥م) يعلن ساخراً أن أهل يوتوبيا «أرو» يوقعون عشوية على من يصاب

بمرض جسدي قليل من السمعين، لهذا فإنهم يكتفون هذه الأمراض ما استطاعوا .  
مولاياس عندهم من إيمان الأمراض الخلقية على ائلا . فالواحد منا يقول لأصدقائه:  
لقد أصابني اللثة برد خفيف . أما واحد منهم فيقول لأخواته: لقد سرقت اليوم جوربا  
وأريد عرض الأمر على مطوم . وهو طيب مهتة إصلاح الخلق المستقيم<sup>(١٣٢)</sup>.

ـ عند إجراء ما يسمى بالتحقيق والاستجواب الآلي، ليس من الضروري النطق  
بالإجابات. يكفي الاستماع فقط، لأن التذبذبات التي تصدر عن حرارة الجسد فور  
الانفعال بالأصلا، ينتقلها المعد الجالس عليه المستجوب إلى اللجنة عن طريق العديد  
من الأجهزة الإلكترونية المركبة في المعد نفسه، وفي الأرض، وفي الجدران، بل وفي  
سلف الفرقة نفسها .

ـ تيج النظام في «إسراق المواطنين في بحار الحياة القذرة المقتوسة والبسطة»<sup>(١٣٣)</sup>.  
وتعارس الرواية تقدمها الثاني. فيمثل داعيد حديد هو «أن أول ما يتعرض للخطر  
في مثل هذا النظام هو الذكاء البشري». ولقد وصلت محرمات النحل والعمل الأبيض  
إلى مثل هذه الحالة وصل هذا النظام إلى مائة مليون سنة، وضربت النحل بهيبتها  
السمر على إخلالها التنظري للقانون الطبيعي. التور للجمعية. والجزء في خدمة  
الكل<sup>(١٣٤)</sup>. وهكذا نكون قد قطعنا هذا الشوط الطويل في مسيرة التطور التي نعمل إلى  
نموذج قديم من عالم الحضارات<sup>(١٣٥)</sup>.

ـ لا ينس عصر العمل ما وصل إليه من تطور صناعي. فيقسم العصور الصناعية  
بدا من عصر النحاس الأحمر معدن الصناعات الكهربائية، إلى عصر الألومنيوم معدن  
الطائرات. فيصير الثنائيوم معدن التوربينات الغازية والصواريخ وسفن الفضاء.

ـ التيار الكهربائي يقطع مساء في وقت محدد ينأى الناس بعده مرغمين.

ـ الاتصالات الهوائية محددة المناطق. موقلة بمجال العمل.

ـ أبواب المجمعات السكنية ومداخلها في سقفاها، حيث تهبط الكيسولات بركابها.

ـ هي مرحلة من المراحل. وحفاظا على مصاحبات الأرض كان دفن النوى يتم في  
كيسولات تدور في الفضاء. والحجز لزيارة النوى يكون قبل أعوام إلى أن يحين دور  
الحاجز للسفر لزيارة التعزير المدفون. وتكون الزيارة عن طريق إنشاء نافذة من زهور  
الكريستال من صابوخ الزيارة لتدور في الفضاء إلى جوار الكيسولة التي تحمل رفات  
العزيز، لكنهم الآن يحرقون الرفات ثم ينخلونه في المياخر العامة حيث يتحول إلى

غازات ورواسب معدنية قليلة الحجم يحتفظ بها الأهل ضمن دكرياتهم في زجاجات صغيرة.

الطهو في البيوت مباح يوماً واحداً في الشهر، وهم يوفرون المواد الخام المطلوبة لهذا اليوم، أما بقية الأيام فالوجبات الساخنة والباردة تأتي عبر الأنابيب، مما يذكّرنا ببلوتارك في كتابه «حياة ليكوزغوس»، حيث يقول إن ليكوزغوس وضع تشريع إسبرطة رغبة منه في القضاء الكامل على الرضاخية واستتصال حب الثروة، نظم استخدام الموائد العامة حيث يفرض على الناس أن يأكلوا أنواعاً معينة من اللحوم عندما يتناولون، كما منعوا في الوقت نفسه من تناول الطعام في بيوتهم، أو الاستمتاع بالطهات، أو أن يستعوا كالحبوانات النعمة في بيوتهم. لأن ذلك لا يفسد أخلاقهم فقط، بل يفسد إحساسهم أيضاً.<sup>(١٠)</sup>

هناك محطة للقضاء على الأعاصير وتوجيه العواصف وتزايد الحرارة من الغيوم الكثيفة.

يواجه النظام العام مبدأه صعبة تتعلق بموارد الإنتاج والفضلات الأدمية ونفايات الصناعة التي تصرف في اتجاه البساطة وإسعاد الأنهار حتى أصبحت مصنعة تماماً هي والهواء في خاتمة الإنتاج الكثيفة تحلق فيها سحب الكربون والتكبريت. فالإنسان هو المخلوق الذي استطاع خلال بلايين الأجيال من سلالاته أن يبتلع جميع المخلوقات الأخرى التي كانت تشاركه الحياة، فلم يبق أمامه غير الطبيعة قابليتها أيضاً.<sup>(١١)</sup>

مدينة مسيري موسى إن تختلف عما سبقها من مدن، لأنها ليست مدينة مثلى وسط مدن بشرية أخرى ناقصة معرضة لقيام حروب بينها، ولأنها مهددة بالحرب نتيجة لذلك فإن الاستعداد للحرب جزء من نظامها. ولا هي كوكب الأرض كله، ولا حتى كوكب في الفضاء، بل هي معكوسة بمرحلة تاريخية مؤقتة. وحدودها مهددة بكارثة مهولة من مخلفات الحضارة البشرية، كتراجع ما بين الإشعاعات القاتلة والغازات السامة ووحوش طينية تعلقت نتيجة ما طرأ على جيناتها من تهرات بسبب ذلك كله. ويعني آخر أنها مدينة ليست في حالة سكوت، بل هي حركة دائبة من وإلى سكانها من القرى إلى الممالك، وحركتهم من كوكب الأرض إلى الفضاء... أي في حالة تغير وتطور. لهذا فإن النظام طرح برنامجاً تطورياً بالاستفتاء العام، يتراوح ما بين زيادة قبضته بحق الخلايا العصبية لتسيير عمليات الاستقبال والشعور عند هؤلاء الذين امتنعوا أو توفقوا من تيار الحياة الرسوم مثل السهدين «موسى» و«مورف» من أطلقوا على أنفسهم «أبناء

## عالم الغنم

الطبيعة، حيث استبدلوا بشعار «من الأرض إلى الفضاء» شعارا عكسيا هو «العودة إلى أرضنا» وإعادة اكتشافها. كما تضمن الاستفتاء الفضاء مؤسمة الزواج والأسرة وما يستتبعه من إلغاء المساكن واستبدال الفنادق بها.

وقد رفض «أبناء الطبيعة» علاج عقولهم كيميائيا، بزعم عودة السيطرة العاقلة على أنفسهم، واعتبروا ذلك أسلوبا من أساليب القهر والاستبداد التي تؤكد أن تطل برأسها على البشرية من جديد، فكان الحل الثاني هو انسحابهم من عصر التسل، والخروج إلى الطبيعة في ذلك الجزء المهيور من الأرض الذي سيمودون إليه، وهو لا يدل قسوة عن الحل الأول المرفوض، حيث إن هذا الجزء المهيور لا يمكن لإنسان أن يعيش فيه بسبب ما أصابه من ظراب وما به من نشاط إشعاعي ووحوش طينية تسبح في عجينة الطمي الرخوة.

وهكذا كان يوم الخروج يوما مشهودا، زف فيه مواطنو عصر العسل هؤلاء المقروضين وهم في طريقهم إلى مصدهم المحتوم. وقد مكثت الأعلام تعبيرا عن حزن النظام على هذه الأقلية التي تمثل هزيمة في مسيرة التطور. ونحن نحس بالتساؤل نيابة المظفرة التي تشوب الرواية من أولها إلى آخرها حين نشعر أنه تم تعديل قصة هذا الخروج وأسماء الخارجين على البوابة الخارجية التي خرجوا منها. كما قللت التولية الضخمة قابلية للفتح والخلق من الداخل كرمز الحرية واحترام الحقوق البشرية التي يليها النظام للبشر. لأننا ما نملك أن نترك مدى تلك الحرية حين حاول هوغو أن يعود بعد أن هاله ما رأى وعاش في الخارج. لكنه ظل يدق تلك البوابة الخارجية الضخمة دون أن يستجيب له أحد، فقد كانت فيما يبدو كبوابات الحصون قمتح من الداخل للخارجين ومن يؤمن لهم بالدخول. لكن لا يفتحها من الخارج. وأنت حر أن تخرج. لكذلك لمست حرا أن تعود.



إذا كان حلم الجثة امتزاجا من المؤمنين بها بشقاء حياتنا الأرضية، فإن إبداع البيوتنيات والبيوتويات الضد على طول التاريخ البشري اعتراف من مؤلفيها قلقهم على مصير كوننا الأرضي. ومعارضة البيوتوبا أنها تساؤل - في شكل إجابة - عن هذا المعسر، أما إجابته فمتروكة لنا ولأجيالنا سلوكا هديا ونظما اجتماعية وسياسية.



## الهوامش

- (١) عازيا لوزا، برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة د. عطيات أبو السمود، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢.
- (٢) الترمج السابق، مطبعة الترجمة، ص ١٩.
- (٣) الترمج السابق، ص ٢٠٦.
- (٤) الترمج السابق، ص ٢١٥.
- (٥) الترمج السابق، ص ٢٤.
- (٦) الترمج السابق، ص ٢٥.
- (٧) الترمج السابق، ص ١٥٥.
- (٨) الترمج السابق، ص ١٩٥.
- (٩) الترمج السابق، ص ٢٤٢.
- (١٠) الترمج السابق، ص ٢٢٦.
- (١١) نهج شريف، سكان العالم الثاني، مطبعة الأمانة، القاهرة، ١٩٩٢، ج ١، ص ١٦٥.
- (١٢) الترمج السابق، ج ١، ص ١٦١.
- (١٣) الترمج السابق، ج ١، ص ٢٢٥.
- (١٤) الترمج السابق، ج ٢، ص ١١، ١٢.
- (١٥) الترمج السابق، ص ٢٤.
- (١٦) الترمج السابق، ص ٥٥.
- (١٧) أحمد عبد السلام البقالي، الطوطن الأزرق، دار المؤسسة للنشر، ١٩٥٩، ص ٢٢٦.
- (١٨) الترمج السابق، ص ١٥٥، ١٥٦.
- (١٩) الترمج السابق، ص ٢٠٩.
- (٢٠) الترمج السابق، ص ٢١٩.
- (٢١) يوسف الشاروني، قصة نظريا ونعميا، الهيئة العامة للمصون للثقافة، مارس ١٩٩٥، ص ٢٤٢، ٢٤٣.
- (٢٢) حمدي فكري، هروب إلى الفضاء، دار المعارف القاهرة، ١٩٥٦، ص ٥٢.
- (٢٣) يوسف الشاروني، مع الرواية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١، ص ٢٢٦.
- (٢٤) حمدي موسى، السيد من حلق السباح، الهيئة العامة للمصون للثقافة، ١٩٩١، ص ٥٥، ١١٢.
- (٢٥) الترمج السابق، ص ٢٢٩.
- (٢٦) الترمج السابق، ص ١٠٩.
- (٢٧) الترمج السابق، ص ١٤٥.
- (٢٨) الترمج السابق، ص ١٦٩.
- (٢٩) الترمج السابق، ص ١٤٦.
- (٣٠) المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ص ٢.
- (٣١) السيد من حلق السباح، ص ١٤٥.
- (٣٢) الترمج السابق، ص ٢٨.
- (٣٣) الترمج السابق، ص ٥٩.

- (٢٦) المرجع السابق، ص ٦٠ - ٦١.
- (٢٧) د. زكي نجيب محمود، *أرض الأملالي*، كتاب الهلال، دار الهلال، ١٩٧٢، ص ١٧٢.
- (٢٨) المرجع السابق، ص ٦٠.
- (٢٩) السيد من حقل السنانج، ص ٩١.
- (٣٠) المرجع السابق، ص ١٠٨.
- (٣١) المرجع السابق، ص ١٠١.
- (٣٢) *الدولة الفاشلة*، غير النرويج، ص ٦٩.
- (٣٣) السيد من حقل السنانج، ص ٧٢.



# نظرية الحب عند الشعراء التروبادور Trubadour وأثرها في دراسة شعر الغزل الأموي

د. إبراهيم أحمد طعم

تمهيد

المصطلح والتسمية

يبدو إشكالية إنشاء المصطلح **للدلالة التطبيقية** على حب الشعراء التروبادور - Troubadour - ذاتية في الدراسات الغربية. فقد أطلق على هذا الحب بالفرنسية - Amour Coeur - وترجم إلى الإنجليزية - Courly Love. وتراجمه الغربية تسميات عدة للدلالة عليه. فهي عند يوسف خليفة «أدب الفرنسيين»<sup>(١)</sup>، وعند سهر القنطاري ومحمود مكلي «الحب الفرنسي»<sup>(٢)</sup>، وعند محمد عيسى هلال «هن الحب العفء»<sup>(٣)</sup>، وعند عبد الواحد لؤلؤة «الحب البلاطي» أو «حب القصور»<sup>(٤)</sup>، وعند مريم البغدادي «أدب الجمالة»<sup>(٥)</sup>، وأما مترجم كتاب «الحب والغربة» لنيس مو روجمون D. de Rougemont فيأثر اللفظ الفرنسي الدال على العسفة - courtois أو اللفظ البروفنسي cortois فسماه «الحب الكورتوازي»<sup>(٦)</sup>.

ورفض محمد إسماعيل مزاوي معظم التسميات السابقة، وحاول أن يرسخ استخدام «الحب الطروبادوري» للدلالة على الشعر البروفنسي. وفيما عدا ذلك استخدام «الحب المهذب/الزفوع/الزافي» لهذه عدم تضمن هذا الاستخدام حكماً أخلاقياً، كالذي تجعله مثلاً تسمية «الحب العفء» التي يمكن أن يؤيدها فريق من النقاد، ويعترض عليها فريق آخر<sup>(٧)</sup>. والحقبة أن تسمية «الحب المهذب» تحمل في ثباتها حكماً أخلاقياً أيضاً. كما أن عزل تسمية «الحب الطروبادوري» للدلالة على الشعر البروفنسي عن تسمية

د. قسم اللغة العربية - جامعة العين - الإمارات العربية المتحدة.

«الحب المذهب» للدلالة على الشعر غير البروفانسي يعني على أساس البقعة الجغرافية التي نشأ فيها هذا الشعر، ولم يكن على أساس الشعر نفسه الذي يشكل محور القضية. إن وضع أي مصطلح يفترض أن يحيط متناهيًا أي ظاهرة أدبية ينبغي أن يستلزم من خلال الظاهرة ذاتها، وليس من خلال مشتقاتها كالبقعة المكتوبة أو الحنية الزمانية بحيث يفضل اللفظ المختص على اللفظ المشترك. فالشعر التروبادوري يمثل ظاهرة غنية ينبغي أن تدرس بصورة متكاملة، بغض النظر عن نشأتها في بروفانس Provence واستمرارها إلى سائر أوروبا. ذلك أن الضامين الفكرية والفنية بقيت تدور في المسار ذاته. فالضمون العام الذي حملته قصائد جيوم دي لوريس Guillaume de Lorris أول شعراء التروبادور هو ذاته الضمون العام الذي حملته قصائد جيهروت ريكبي التاروشي Girart Riqui de Narbonne آخر كبار شعراء التروبادور، وهو أيضا الضمون العام الذي حملته قصائد تشومر Chaucer التي سطرها على لسان العاشق التروبادوري ترويس Trouien في محبوبته كريسما Crésima، مما يؤكد ضرورة استخدام تسمية «حب الشعراء التروبادور» للدلالة على الحب، وتسمية «شعر التروبادور» للدلالة على الشعر.

إن تعدد الترجمات الدالة على هذا الحب، يعود إلى غربة نشأة حب التروبادور في إقليم بروفانس Provence جنوب فرنسا في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي، ونموض الأصول التي اتكأ عليها، أو تأثر بها. هذا من ناحية، واجتهاد الدارسين العرب اجتهدوا هرديا لوضع تسميات معينة، تتطوّر على فهمهم لطبيعة هذا الحب والظروف التي نشأ فيها، إما اعتماداً على وصف الواقع الذي أنتج في سياقته الشعر (أدب الفرسان/الحب الفروسي/أدب المجاملة) وإما اعتماداً على قراءاتهم للشعر نفسه (الحب العذرا/الحب المذهب)، وإما اعتماداً على الدلالة اللفظية للمصطلح الأجنبي<sup>(١)</sup> (الحب البلاطي/حب القصور) من ناحية أخرى.

وتتداخل بتسمية الشعراء التروبادور Troubadour تسميات عدة أخرى، هي: التروفير Trouvere وهم الشعراء الذين ظهرت في شمال فرنسا بتأثير التروبادور، والجونفلير Jongleur وهم الفنون الجوالون الذين يسطرون طائعاتهم الإبداعية في خدمة الشعراء التروبادور، فينشرون أشعارهم مخفلة من خلال تجوالهم، وكان هؤلاء يحظون من جراء ترحيلهم للتروبادور بالكسب المادي والمكانة الأدبية، وكانوا يقومون بعمدة «الرسول» بين العاشق التروبادوري والسيدة المحبوبة. ولما تسمية الكينستول Me-

Mensel فكانت تطلق على الجونفلير بعد أن يتخلى عن التجوال ليتفرغ لخدمة صاحب البلاط بموعدته أي يصبح من التروبادور<sup>(١٧)</sup>.

هذه التفرقة القائمة أصلاً على الوظيفة التي يؤديها هؤلاء، لا تحول دون التداخل بين التروبادور Troubadour والجونفلير Jongleur، فالجونفلير من السهل أن يتحول إلى تروبادور. كما أن تأثير المينستريل Menestrel بشعر التروبادور يجعل من الصعب الفصل بين شعر هذا وذلك، بصرف النظر عن نشوء شعر التروبادور في جنوب فرنسا، ونشوء الآخر في شمالها، فالشعر التروبادوري يمثل ظاهرة فنية لم تقتف على المنحولين فحسب بل تعدتها إلى النساء وذوي الألقاب والسلطة، وقد كان يطلق على هؤلاء جميعاً تسمية «الشعراء التروبادور» مما يعني أن تفسير هذه الظاهرة ينبغي أن ينطلق من بدايتها، أي قبل أن يتمسح تأثيرها إلى شمال فرنسا، أو تضم ذوي الألقاب والسلطة، وتحترف النساء هذا الفن.

### نشأة الظاهرة

أشار معظم الدارسين إلى أهمية نشأة هذا الشعر إزاء حدثاً جديداً في المجتمع الأوروبي، يقول موريس هالتيبي M. Halévy معبراً عن هذه الفجوة: «الطريقة التي فيها شعراء التروبادور في القرن الثاني عشر الليتاني تبين ما درجت عليه الشعار الحب في فرنسا، والفجوة تتأني من خلال تمجيد هؤلاء الشعراء للمرأة، وشيوع تمجيدهم وسط مجتمع يرى المرأة كائناتاً تقسمه اليهسية، ويؤدي إلى الضرر والهلاك»<sup>(١٨)</sup>.

وقد ساهمت الحكايات الشعرية الفابلو Fabliaux في تصوير المرأة سرؤوسة، لا تمتلك روحاً كالرجل، وكانت تحكى للتسلية الاجتماعية، وتعد الطبقة الوسطى بأسلوب ساخر لا يخلو من القبح<sup>(١٩)</sup>. ولعل الدور الكبير في تغذية هذه النظرة للمرأة آنذاك يرد إلى رجال الكنيسة، فقد رفض هؤلاء إقامة أي صلة عاطفية بين الرجل والمرأة، وأطلقوا على المرأة لموت عدة منها: «اعظم وباء، باب جهنم، سلاح الشيطان، حارس متقدم إلى النار، برة إبليس، سهم الشيطان... وجاء الوعاظ والأخلاقيون ليكملوا هذه التقاليد»<sup>(٢٠)</sup>.

ويستغرب الفرد جياترو Alfred Jouy تلك الانطلاقة الفكرية في بلاد وعصر تنطقت فيهما المسيحية بعمق، فهو أنها تبدو في تضارب كامل مع ظروف نشأتها، على

أرض الواقع. حيث التعاليم المسيحية مترسطة في المجتمع. ويتابع رجال الكنيسة من كتب تطبيق ما يوجه إلى هذا المجتمع من تعاليم. وكانت القوانين المدنية تحط من شأن المرأة. وقد تجاهلت هذه الأشعار تلك الظروف. والتوضيحات التي يذهب (الم) يوضح فيه الرجل تحت أقدام المرأة. فلا يبدو كونه دعوى أو عبداً<sup>(٢٢)</sup>.

وفي المقابل. كانت تسمية السيدة لزوجها الفارس. تغطي عليها قفراً من الإجلال. فقد كان زواجها الزوج يدلون للسيدة بالخصم. ويسمونها إلى نيل وضاعها. مما مكن المرأة/السيدة من الإفادة في تحسين أوضاعها في المجتمع. خاصة أن أخلاق الفروسية التي يلتزم بها الفارس التزاماً دينياً للكنيسة. تنص على أن يكون لديه العدل والإخلاص مما. كما يجب عليه أن يحمي الضعفاء من الناس حتى لا يستطيع الأثنياء ظلمهم. ويساند الضعفاء حتى لا يستطيع الأقوياء ضياعهم. كما عليه أن يمشد من كل مكان تكمن فيه الضيعة أو الظلم. وبما أن السيدات والأنتيات هي حاجة إليه. يجب عليه مساعدتهن بكل قوته. إذا أراد كسب التقدير والثواب. إلا أن من واجبه احترام النساء. وحمل عبء كبير لحماية حقوقهن<sup>(٢٣)</sup>.

لقد فتح الالتزام الذي يتعهد به الفارس تجاه الكنيسة باباً لأخلاق الفروسية التي تضمن حماية المرأة واحترامها. هكذا ساهمت الكنيسة - دون أن نروم ذلك - في فرض احترام المرأة<sup>(٢٤)</sup>. هذا الجانب الشرق. استلقت زوجات الفرسان والنبلاء. فظهرن إلى البلاط الشعراء troubadours أو الشعراء الجوالين Minstrels الذين كانوا يطوفون من مكان لآخر. ويقفون في الأماكن العامة من أجل التوسيق والغناء أو عرض الألعاب المضحكة. ويحظون بانجذاب شعبي كبير<sup>(٢٥)</sup>.

طربت السيدات هؤلاء الشعراء إلى البلاط لينظموا الشعر متهامين بأخلاق الفارس الذي يعظم روح المرأة ونقاء قلبها. وتؤشر عملية التقارب بين الطرفين على تبادل التهمة. فالشاعر troubadour يملك للسيدة دون تحفظ وهو بالنسبة لها صاحب إقطاعية ملتزم بمعاونة سيدته. وهي تمنحه المساعدة والحماية في مطالب خدمته العاطفية أيضاً. فتصبح الأنثى بالنسبة له أحسن عطية حرب guerre-de و أحسن أجر<sup>(٢٦)</sup>. وقد جعل شعرهم بالتهجئة البروفنسسية ذات الطابع الشعبي. ذلك أن الغاية المرجوة هي السعي لإحداث التحول الجذري في نظرة المجتمع للمرأة. بإيهاد فن شعبي مضاد للحكايات الضالمة Fabliaux يسجل ذروة السلطة الأنثوية أمام العشق الجامع لروح المرأة وليس لجسدها.

وعلى الرغم من الكتابة الرقيقة التي كان يحظى بها شاعر التروبادور، نظراً للمهنة الاجتماعية التي كان يؤديها المبدعة، فإنها تطوي على خطورة بالغة، إذ ينبغي ألا يتجاوز الشاعر حدود العفة في السلوك والعفة في التعبير الشعري، أي يتوجب عليه كبت الحبيب الشهواني كبناً تاماً. ولؤكد بعض الدلائل أن مخالفة الشاعر في تصوير عواطفه لجاء السيدة قد تطلع بالفارس (الزوج) إلى الزينة. ومن ثم إلى الانتقام. فانثويادوري برنارد Bernard الذي أحب زوجة كونت فانثادور Ventadorn نفى إلى تورساندا من جراء الزينة بأن الحب يقتصر على الشعر فحسب<sup>(١٤)</sup>. وقطع إسان أحد الشعراء التروبادور من جراء الزينة في عنة العلاقة بين الزوجة والشاعر أيضاً<sup>(١٥)</sup>.

## (١)

### التألمح العامة لنظرية الحب عند الشعراء التروبادور

مما بلغت النظر، أننا نجد عند الشعراء التروبادور كلهم الأحاسيس نفسها، والمواقف نفسها، والموضوع نفسه، فيما يثبت وجود أبحاث فنيّة أكيدة واسطلاحية في هذا الشعر<sup>(١٦)</sup>، حتى إن أحدهم قال: «يلو أن شعر الجواتين برمته كان من عمل مؤلف واحد، يمتدح محبوباً واحداً»<sup>(١٧)</sup>. ويرى هذا التشابه أن شعرهم جاء فكرة لنظرية عامة في الحب تقوم على أحكام، وقوانين محددة ينبغي أن يبنى الشاعر في إطارها. وهذه الأحكام كما نقلت عن لوشاييلان Chapslain ما في كتابه «فن الحب» L'Art D'Aimer الذي كتب باللاتينية<sup>(١٨)</sup>:

- ١ - تجنب البخل، فهو آفة خطيرة، ومارس - بطلاً ذلك - الكريم.
- ٢ - تحلى الكذب دائماً.
- ٣ - لا تكن ناعماً.
- ٤ - لا تفضي أسرار الأصدقاء.
- ٥ - لا تكثر من كاتمي أسرار حبيبك.
- ٦ - احفظ نفسك خفيلاً من أجل حبيبك.
- ٧ - لا تحاول التقل من حبيبة إلى أخرى.
- ٨ - لا تبحث عن الحب عند امرأة مستعصر بالعار إن تزوجتها.

- ٩ - كن على استعداد تام لتلبية أوامر السيدات.
- ١٠ - كن جديراً باعتلائك «فروسية الحب».
- ١١ - اظهر - في كل مناسبة - بمظهر المذهب اللاملف.
- ١٢ - عند اشتراكك من لذة الحب لا تتجاوز حدود رغبة حبيبك.
- ١٣ - امتنع ببعض الحياء عند ممارستك لذة الحب.
- وهذه القوانين كما نقلت أيضاً عن لو شاپيلان chaplain ص ١٢٢.
- ١ - الزواج ليس عذراً مقبولاً، لأنه ضد الحب.
- ٢ - من لا تملكه الفهرت ليس بمقدوره أن يحب.
- ٣ - لا أحد يستطيع أن يكون على علاقتين في وقت واحد.
- ٤ - من المرجح أن الحب يقل أو يكثر دائماً.
- ٥ - لا قيمة لما يقاله الحب دون رضا محبوبته.
- ٦ - لا يستطيع الرجل أن يحب إلا بعد البلوغ.
- ٧ - إذا مات أحد العاشقين فليس الآخر أن يتفكر سكيناً ثم ترشيد بملافة أخرى.
- ٨ - لا أحد يستطيع أن يحب حبيبة دون أن يكون مدفوعاً بأمل الحب.
- ٩ - يهرب الحب من بيت الرجل دائماً.
- ١٠ - لا يلبق بالمرء أن يحب سيدة سيئ السمعة بالعار إن اتخذها زوجة له.
- ١١ - لا يرغب العاشق الحقيقي في ثلاث غير قبيلات حبيبته.
- ١٢ - نادراً ما يستطيع الحب أن يستمر، عندما يكون مذاماً بشكل واسع.
- ١٣ - الاستجمالية السهلة في الحب لا وزن لها، وهي لا تمنحه قيمته الفعلية إلا بصعوبة.
- ١٤ - على العاشق أن يستمتع لونه حياً بحضور حبيبته.
- ١٥ - على العاشق أن يراعى قلبه في حالة رؤية محبوبته ضعفاً.
- ١٦ - الحب الجديد يطرده القديم.
- ١٧ - التميز وحده يجعل العاشق جديراً بهذا الحب.
- ١٨ - عندما يكثر الحب يضعف بسرعة، ونادراً ما يعود إلى حاله الأول.



١٩ - يكون العاشق طرماً.

٢٠ - التيرة الحقيقية هي التي ترسخ وجود الحب.

٢١ - تزداد الفجرة وحرارة الحب من شك المرء في حبيبته.

٢٢ - لا ينال ولا ياكل من صهرته الأم الحب.

٢٣ - أي قرار ينطذه العاشق ليس بالضرورة أن يصل إلى فكر محبوبته.

٢٤ - العاشق الحقيقي لا يجد أي تصرف يقوم به حسداً، إذا طالفت هذا التصرف رضا المحبوبة.

٢٥ - لا يستطيع العاشق أن يرفض امرأً لمحبيبته.

٢٦ - لا يجرؤ العاشق أن يرتوي من لذات حبيبته.

٢٧ - أدنى درجة من الزهو تدفع العاشق إلى إسائة الظن بحبيبته.

٢٨ - لا يحب حقيقة، ذلك الذي ينقاد إلى كثير من العجز.

٢٩ - يكون العاشق الحقيقي مشغول الفكر بطيف حبيبته.

٣٠ - لا شيء يحول دون حب امرأة من قبل رجلين ولا شيء يحول دون حب رجل من قبل امرأتين.

يرى جاك هوسا Housa أن من المحتمل أن يكون الجلساء أو المؤتمنون في بلاط كونتيسة شامباني في ذلك العصر، قد حصلوا على مجموعة أحكام سهلة الحفظ كانت تحت تصرفهم، أنواع مشهورة من تعاليم الحب المسيحي، أوجزت جوهر التزاماتهم الجاملة<sup>(١)</sup>. ويرى روجمون Rougemont أن الشعر العاطفي الكورنوازي استمد وحيه - على الأقل - من الجو الديني الكاثوليكي الذي يمجّد العفة، ويرتد في أصله التطبيق إلى المذاهب المانوية الجديدة في آسيا الصغرى، والكنائس البوغوسيلية في دالماسيا وفي بلغاريا، وهذا المذهب الكاثوليكي جزء من التيارات الفلوسفية gnostiques الكبرى - فالحب الذي يقتنون به لم يكن سوى تصعيد الشهوة الجنسية برهنها إلى المستوى المثالي<sup>(٢)</sup>.

وقد اعترض شارل هاروش Charles Harach على فرضية روجمون Rougemont فزاع أنها متناقضة، ذلك أن هذه العقيدة قد وكتبت في فرنسا مذهب الهيكل Temple والسيتر chretien وكذلك انتشار عقيدة الحب بلا دنس لغريم العذراء. بذلك يرجع التناقض بين الحب العذري والمعبود الشهري والمثولي إلى التناقض بين الهرطقة والأوثوذكسية

المسحوق<sup>(٣٦)</sup>. إضافة إلى أن فرضية روجيمون Rougemont هذه تجعل مفردات الشعراء التروبادور تحمل بين سطورها معنى دينيا، يعونها إلى رسائل مرموزة<sup>(٣٧)</sup>.

وسعى بعضهم إلى أن يرد شعر التروبادور لأسلوب صربية أثرت فيه، وقد كان الرأغب الإسماعيلي خوان أنطريس Juan Antre's أول من أشار في القرن الثامن عشر الميلادي إلى التشابه بين أشكال الشعر العربي في الأندلس والشعر البيرونتسي، والمنطق منه في إيطاليا وشمال إسبانيا<sup>(٣٨)</sup>. وتصدى لنتيجه التأثير العربي الأندلسي في شعر التروبادور عدد من الباحثين العرب منهم: عباس محمد<sup>(٣٩)</sup>، وعبد الإله ميسوم<sup>(٤٠)</sup>، وعبد الهادي زاهر<sup>(٤١)</sup>. وفي الوقت الذي رفض فيه روجيمون Rougemont أن يكون للمغرب أي تأثير في شعراء التروبادور لأنهم -على ما يبدو- كان لهم نصيب ضئيل من الثقافة، لا يمكنهم من الوقوف على هذا الشعراء<sup>(٤٢)</sup>، نجد غريناوم Greenbaum يؤكد أن التشابه في الصلعة الشعرية يكفي وعده ليدل على اعتماد الشعراء التروبادور في أشعارهم على نماذج صربية<sup>(٤٣)</sup>.

#### الشعر في ضوء النظرية

كان الشعراء التروبادور يسمعون ضراهم للثناء، ويحتشرون بالشاعر منهم إذا قرأ شعره ابتداءً غير مصحوب بالغوسيش، أو أي حظ قصيدته فكأنه تقصيص والحكايات غير الغرامية. فمفومات شعر التروبادور الأساسية هي: النغم الموسيقي، والشكل العروضي، والظنم المرمزي<sup>(٤٤)</sup>. وتختلف قصائدهم في الغالب من مست أو سبع مقطوعات، وكل مقطوعة تتكون من جزأين: الأول هو ما يعرف بالقصص، والقصص ثلاثة أقطار فأكثر، الثاني متماثلة، والثاني هو القفل الذي تتلاقى قافيته مع قافية نظيره في كل مقطوعة، ويتكون من شطر أو شطرين. والقفل النهائي في آخر مقطوعة هو البقرة<sup>(٤٥)</sup>.

ومن أعراض شعرهم الرمويات (الباستوريل) Pastorel التي تدور حول قصة غرام بين فارس وراعية غليفة، والفجريات (الآليا) Alia التي تتكرر فيها كلمة «الفجر» حيث ينضم الشاعر إليه مع العبوية حتى طلوع الفجر، والمحاورات/المجادلات (التسون) Tonso التي تدور حول اختلاف في وجهتي نظر<sup>(٤٦)</sup>.

وعلى الرغم من هذا التعدد في الأغراض فإن شعرهم عباء الحب الرفيع الذي تبرز فيه أخلاق الفروسية المشتملة على احترام المرأة، وتحويل ضتها، ورفنها إلى مصاف الرمز الجمالي. فالشاعر التروبادوري في شعره يكتفي بما لا يتجاوز حدود العفة، أي بما

يحفظ (الخصوبة) بشقيها، الخصوبة الفنية والخصوبة المعيشية<sup>(١٢١)</sup>. هذا الكبت لجماع (الأنثى) وحرمانها من الارتواء يدفع الشاعر إلى رفع (السيدة) إلى مرتبة (ربة الحب والفن). وبما أن الفنان لا يملك نسخة مباشرة من مشاعره، فهو لا يحتاج إلى أن يخبر في الحياة الواقعية الشاعر التي يعبر عنها فنه، بل إنه عند وضع العمل الفني قد يكتشف مشاعر جديدة ممكنة<sup>(١٢٢)</sup>. دور السيدة - بهذه الصورة - ينصب على ضرورة وجود (موضوع للحب يبحث في (الأنثى) الثور الدائم، ويجب عنها السكون للزواجر للموت، ليصبح خضوع الشاعر إليها أشبه بخضوع (العبد) لسيدته<sup>(١٢٣)</sup>. وتقال الشاعر إليها، نابع من تحولات (الأنثى) الدائمة من فئدان ميزات «الخصوبة» بشقيها، مما يدعو إلى اليأس في تأكيد وفاته لهذه السيدة. إن الخوف المستمر الذي يعيش فيه العاشق هو - من جهة أخرى - أحسن منشط للحب الحقيقي: ليس الخوف من الزوج الذي لا يبدو أبداً أنه نال مكانة في هذه الأنواع من القضايا، والذي كان أحياناً يشاهد مثلياً بهذه التسلية أيضاً، بل الخوف من الفيرة أي من الأعداء المستعدين للوشاية به لدى السيد، والتوجس من فقدان مكانة المروعة، إذا تحولت عنه سيده<sup>(١٢٤)</sup>.

إن وجود الزوج يشكل العائق الذي يعزل عنها دون ميل الحب إلى السكون، أو الاتجاه نحو الارتواء. أما على صعيد الواقع، فمن الزكبي - أي ليس هناك خطر في ذلك نظرياً. لأن جسدها ملك لأبيها أو سيدها فقط، وأنها تهب لحبيبها فكرها أو قلبها<sup>(١٢٥)</sup>. السؤال المهم الذي يطرح هنا: كيف يحفظ الإبداع صحة وجوده في ظل التطهير للحب، أو في ظل تقريب الثمرة المشتهاة ثم استبعادها؟ لقد بحث هذا الأمر إيجون جيلسون E. Jellson في دراسته «مدرسة الأكنات»، التي شاولت لراث الحب في فرنسا - يقول: «إن الفنان يطلب من المرأة حباً يلهم إنتاجه، ولكن الذي ينتظره منها لحظة تكليفه هو أن تدعه يسلام، بل ولعل من الواجب أن تخرج من حبه قليلاً لتدفع بين العاشق وبين الفنان بعيداً، لا يلد منها للمبدع الذي يباشر بمثل لمقد حسانياته<sup>(١٢٦)</sup>». وفي هذه الحالة فإن الفنان «لا يرفض أي استجابة للمشورة إلا لأسباب فنية لا تتعلق البتة باعتبارات الأخلاق، والأمر بالنسبة إليه يتناول - إن صح التعبير - حفظ صحة الإبداع، وإن الفنان يترجم الجسدي أحياناً كتجربة مشخصة بالروحي<sup>(١٢٧)</sup>». فالشاعر - وإن كان يمدد في شعوره السيدة - يطالب موضوعاً للحب، يرتبط فقه بتدهور الخصوبة الحياتية على المستوى المعيشي، وعلى المستوى الفني، ذلك أن هذا النمط الفني الغريب عن المجتمع الأوروبي وجد رواجاً شعرياً حلق للشاعر ذاته، فأعلى من مكانته، وأبى ثوبه الدائم

للخلود الشعري. نتيجة مرور هذا الشعر عبر قنوات الجماعة. ولهذا، أصبح الشعر يمثل حياة الشاعر، ولم يعد شمة حاجز بين الحب/الشعر والوجود.

ولضمان ذلك كله، فإن على السيدة أن تتابع شاعرها عن كثب. وكان ذلك يتم في «مجالس الحب» أي في مجالس القضاء، تكلف فيها السيدات بالحكم في المسائل العاطفية التي تتخضعها الشعراءهم. يقول مارتيال دوفيموني *M. d'Auvergne*: «إن المحاورات الشعرية كانت مناقشات حب تقام بين الفرسان والسيدات الشاعرات الملهيات معاً من بعض مسائل الحب الجميلة والدقيقة. وإذا تعذر التوصل إلى حكم في هذه المسائل، فإن البت فيها يترك إلى السيدات الشهيرات الملهيات اللواتي كن يقدرن مجلس الحب في سني *Signe*، أو بيرفيه *Pierrefeu*، أو في رومانيا *Romania*، أو في مكان آخر. وفي هذه الأماكن كانوا يجرون التوقيف الذي كان يسمى توقيف الحب *l'arrest d'amour*»<sup>(١١)</sup>.

(٢)

## التأثيرات النظرية في دراسة شعر الغزل الأموي

### ١- الدراسات الفرنسية

لقد شكلت التلامع العامة لنظرية الحب عند الشعراء التروبادور إغواء لبعض الدارسين الفرنسيين بتطبيقها على شعر الغزل في العصر الأموي. إذ يلاحظ شارل هاروش *Charles Haroché* أن الحب العذري تحول بتحول المجتمع. فقد «ظلت التصديفة الجامعية تحتفظ بمآثرها في رحاب المدينة المنورة، لكن الحيوية التي ظلت طاعنة، لم تعد بدوية تحول مع مضارب قبيلتها في ألم القران، بل سيدة نبيلة في البلاط»<sup>(١٢)</sup>.

تجد هذه الفكرة التي طرحها هاروش *Haroché* في دراسة فادية *Vadet* «الغزل عند العرب» والتي طبق فيها نظرية الحب عند الشعراء التروبادور بشكل موسع على الشعر العربي. فقد أدرج شعراً عمر بن زبيدة، ويشار بن برد، وعباس بن الأحنف، من جهة، وأدرج شعراً عذرياً من جهة أخرى، دون إبراز السمات الفنية التي تميز شعراً معيهاً من آخر. ذلك أن معرفته السليقة عن شعر الحب عند التروبادور قادته إلى بناء قصوريات مشابهة للشعر العربي. وللخطورة التي ينطوي عليها تطويل فادية *Vadet* سأعرض رؤيته لشعر الغزل الأموي.

في سياق حديثه عن حلول قصيدة الفول الأسوية محل النسب الجاهلي. يقول: «أصبحت الصلة بين الشاعر وقارئه فيه أكثر بروزاً، ولم تعد غفلية Anonymat اسم الحيوية سراً في متجلا حتى من النقد الأدبي. فقد امتلعت عن أن تكون مطلوفاً خيالياً واصطلاحياً، أو تحليلاً أدبياً القرض منه إدخال قصيدة ذات أسلوب مغرق في بؤيته. وأكدت لنا هذه الصلة أخبار عديدة، حيث يتدخل فيها فريق ثالث يعمل للصلة الحيويين، ومندهما، أو مخرجون عاديون، لا يل مجتمع بأكمله. والظاهر أنه على الرغم من الترهيب الرمزي، وعذاب العاشق الكاتب، فإن حوادث حبه تجري، في أغلب الحالات، على الساحة العامة.. إن لدى البحاريين مؤامرة عامة هي مؤامرة المجتمع كله، غابتها إعلام الجمهور بحوادث الحب السعيدة سواء أكانت هذه مطابقة للأسلوب الجاهلي القديم ولا تؤهمه الناس عنها أم لم تكن. فهناك إذا تحول في القصد، وإطار المشهد، ونسبة الأشخاص والجمهور، أكثر منه في الشكل الشعري»<sup>(١٢٩)</sup>.

إن وجود «الترهيب الرمزي، وعذاب العاشق» الكاتب، وحدث هذا الحب على الساحة العامة، بصورة تجعل من العشق مؤامرة عامة غابتها إعلام الجمهور، يتماشى مع الهدف الأساس الذي اختطته السيدة للشاعر التروبادوري، بنية أحداث التأثير القوي في المجتمع للشماع فيها على أسلوب الروح. «لأن شعر التروبادور كان قائماً على الغناء، وكان لكل شاعر من جوان يأخذ منه، ويبت شعره بين الناس، يسمى الجونغلير jonglier فإن فاديه Vadet يعطي أهمية كبيرة للمغني لتتوق أهمية الشاعر ذاته، وفي الوقت نفسه يعطي أهمية لا تقل عن السابقة مرتبة لدور المرأة (السيدة) في استقبال الشعراء، على نحو ما نجد عند سكونة بنت الحسين»<sup>(١٣٠)</sup>. ومن أجل المطابقة مع دور السيدة في عقد مجالس الحكم عند التروبادور، يقول فاديه Vadet: «لا ريب في أن للسيدة دور مراعاة قواعد الحجاب والاحتجاب، مطمناً في أن تعقد (مجلساً) في أي مكان تشاء، بل حتى على كتيان رجال الصعراء. إنه تطلب فاحش حتى في العصر الذي نحن بصدد، ذلك لأنهم كانوا يرفضون كثيراً حينما كان يجري في مجالس أبناء الذوات»<sup>(١٣١)</sup>. ويقول في موضع آخر: «وكان مجلس السيدة مقصوراً على تسليط التحديث مع شخص يقربونه، ويؤكفونه، ولا يضطر بهال أحد أن يفرج منه. وفي الواقع فإن حرية السيدة تبدو أكثر الصاماً بقدر تعاملها مع أناس ذوي أصل أكثر تواضعاً، فقد وجد هؤلاء هنا، أحياناً، ليكونوا مهرجين»<sup>(١٣٢)</sup>.

يسمى فاديه Vadet بإعطائه الأهمية الكبرى للمغني إلى إخلاله مكان أهمية الشاعر

الذي وافق الغناء إنشاده، ليقينه أن الشاعر العربي لم يكن متعباً كالتروبادور . يقول  
 مكيان المغربي . . . يجيد ، أحسن من أي أحد . الكلام من الهوى . تلك هي الطوائف التي  
 خضعت لها حرية المرأة الباحثة عن التسلي . إن الأثر الملقى بالنسبة إليها ، هي الخروج  
 ساهرة أو موزة قبل الموعد القلي طابع غزوة . ولكن بالفضل ، فإن نوعاً من الإهمال  
 المنزلي ساد جو الأسرة ، وبخاصة إذا استطاعت السيدة إخضاع زوجها لإرادتها . وذلك  
 بإبدائها مزاجاً غليظاً جموحاً ، ولا تعدم المرأة الشريفة وسيلة لفرش نواها ، حتى ولو لم  
 يتكامل المجلس حولها . وكانت متضايقه من بعض أداب القبايلة . ولعل ذلك أثر الخيال من  
 الواقع . إنها أحياناً ذات ذهن حالم توافقه إلى أن تجد في أشعار الشعراء المعاصرين  
 انتمكساً لوجودها . وتمجيداً لجمالها . أو عزاءً لخبثاتها<sup>19</sup> .

ومن الجلي أن فاديه Vadiet يتحدث عن المني العربي وفي ذهنه شاعر التروبادور أو  
 الجونفلير . فهو يجيد من (المعاملة) في الهوى . وتسلية السيدة ، فني لها ما يمكن  
 وجودها . ويمجد جمالها . وذلك تمزية لطبيعتها على صنوع الواقع . ولأنك هي أن هذه  
 الخبيات التي يتحدث عنها فاديه Vadiet هي مكانة المرأة في القرون الوسطى قبل أن  
 يحدث شعراء التروبادور تغييراً في نظرة المجتمع إليها .

ووفقاً لرؤية فاديه فإن الجامعة اللطيفة التي كانت تسيطر بها السيدة عند  
 التروبادور يؤمنها المني في ثقافتنا العربي . يقول : «إن الكياسة مع النساء ، والتلطيف إليهن  
 Galanteri بكل ما فيهما من معنى . والذين جهلها بالتأكد النسب الجاهلي . الذي  
 نهض لنهاج المعادة فيه . » لحيان جزئياً للمني بأكثر أشكالهما لطافة . أبحث  
 «حلالة المجلس» هي التي تكشف للشاعر نفسه عن جمال أشعاره ذاتها . ومن هذه  
 الأشعار ما أثار غضول السيدة الشريفة معتبرة إياها في أن واحد تحية ولاء شخصي أو  
 موضوع معادة<sup>20</sup> . ولهذا ، يقرر فاديه Vadiet أن مثل تلك المشاغل لم تكن مانوسة جداً  
 لدى الجاهليين العديمي الاكثرات بلطافة الحب واليوج به بلطافة ونعومة ، مع مزجه عند  
 الحاجة بلذعة لوكية<sup>21</sup> .

والحق أن القول بأن الجاهليين يديمو الاكثرات بلطافة الحب واليوج به بلطافة  
 ونعومة ، قول يتقصه الكثير من الدقة . وغير قائم على استقراء واقع الشعر الجاهلي<sup>22</sup> .  
 ولا يقل هذا القول خطورة عن قوله إن «الآيات التي كانت تدوي في محيط القراء ، والتي  
 كان يستشهد بها ، أو يكرها الأزواج والعشاق والمغنون والموالي . . صورة غير كاملة لبلاط  
 حب يتمايل فيه أفراد الناحية للفوز بإعجاب المرأة»<sup>23</sup> . فالحوادث التي يسوقها فاديه

Vadot حول عائشة بنت طلحة<sup>١٢١</sup>، وغيرها المطروح بهذه الأقوال لا يرقى فيها دور المرأة بأي شكل من الأشكال إلى دور سيدة البلاط التي توجه شاعر التروبادور. فتعتمد مجالس للمناجاة والحكم، لأن حورية الشاعر العربي هي الإبداع الشعري غير مقيدة كما هو الحال عند التروبادور. إضافة إلى أن دور المرأة العربية في الحوادث التي استشهد بها ضادية Vadot ينحصر في دائرة التمدد الأدبي للشعر بعد أن قاله الشاعر. وليس دورها موجهاً وفق قواعد معينة قبل ولادة الشعر.

ويرى ضادية Vadot أن عنصرية المغني كانت حفاً على الرقعة من أن سلوكه وأصوله يفيضان غالباً وجودها. وهي تطرح قضية شائكة يحكم كونها نظرية صرها، أو عبارة أفلاطونية<sup>١٢٢</sup>، وتبدو فكرة إحلال أهمية (المغني) مكان أهمية الشاعر العربي من خلال القول بموضوع الانتماء القبلي للمغني العربي. وحاجته الخاصة إلى البحث عن الثراء والشهرة بفضل خدمته، فهو يبدأ من الحضيض مطلقاً من نسب غير شرمي، على الأرجح، أو نسب لا يميل أحد إلى جعله شرمياً. كما كانت العادة في بلاد العرب. ثم لا يلبث أن يربط، بفضل مواهبه، مصيره بترش. وكلما تقدم في السلم الاجتماعي قدمت له فروع من القسوة. أكثر فرام وشهرة. ولاها هذا دون أن يعدل مقابل ذلك عن مساندة المشورة كلها. **الخصم الأمر** فيكون من الآن وصاعداً، قد ذهب بعيداً للحصول على حماية راع ثري للأدب والفن، أو امرأة متمنعة باستقلالها بقدر كاف. فيستقر كما يفعل، تقريباً، الشاعر المتسول في خدمة Domusiche سهلة ويرافقه<sup>١٢٣</sup>.

إن موضوع الانتماء القبلي، والبحث عن الثراء والشهرة بناء على التوجه الثنائية للحظوة بالحماية، هي أظهر ملامح شاعر التروبادور. والإضفاء نمط من الصدافية على طائفة دور المغني العربي مع الشاعر التروبادوري بقى ضادية Vadot تنظر إلى أهمية دراسة أصول التراث الشعبي العربي، «الفولكلور» Folklore التي تشد صميمياً العادات بالحاجة إلى التوسيع. ثم الطريقة التي قوى بها المغني العشق هذا النزوع، وذلك بتحديثه وإثاقه منه، وجلبه إلى الشعراء القاعدة التي هم في حاجة إليها للانتماء جزئياً، على الأقل، من التقليد الأعمى للنماذج البدوية<sup>١٢٤</sup>.

لقد دفع التركيز على أهمية «المغني» وتعميش دور الشاعر بضادية إلى ربط الشعر العربي بالتراث الشعبي «الفولكلور» Folklore بغية تأكيد التوجه الإبداعية التي يمارسها المغني أثناء عملية الإنشاء. على نحو ما يفعل التروبادور الذين ينظمون شعرهم شفهاً

أمام الجمهور. وهو بهذا الربط يهدف من الدراسات التي تناولت شعر الأقوام البدائية وفقاً لنظرية النظم الشفوي Oral Composition<sup>(٢٩)</sup> والدراسات التي طُبقت هذه النظرية على شعر ما قبل الإسلام<sup>(٣٠)</sup>. فالمفني العربي وفقاً لهذه النظرية، يتدخل في صياغة النص الشعري اللغوي، بناء على ملاحظات الجمهور الدقيقة أثناء إنشاده. إنه - كما يقول فاديه Vadeh - «نادر سموع الكلمة، فهو يضع جمال القصيدة الشكلية موضع اختبار نطقه وغنائه. نظراً لإجافته كلا النوعين، ولكن تقدمه على وجه الاحتمال لا يفتد عند حد الشكل فقط، بل يكون على الأرجح، في أن واحد، الأسلوب أو الطرائق ونحو الشاعر»<sup>(٣١)</sup>.

ودفع التركيز على أهمية المفني أيضاً إلى تدخل نظرة فاديه Vadeh للحب العربي دون تمييز بين شعر عمر بن أبي ربيعة، وشعر بشار، وشعر الأحنف، وشعر المذريين. لأن المفني لا يميز شعر هذا من ذاك، مادام يؤدي عملية القضاء، يقول: «هناي فريق في نظره بين عمر بن أبي ربيعة ومزلا، الشعراء جميعاً الذين يأمرهم ويحذوهم حسب هواه موالي كانوا أو عرياناً، فهم سواء في نظر المفني والاستقراء ليوين الحجازيين أمثال كثيرة عزة، وجميل بلونة، وفيص بن ذريح الذين يكتفي النص لشعرهم سواء مباشرة أو بواسطة أحد رعاة الأدب والفن أو عشيقتهم الأسطورية»<sup>(٣٢)</sup>.

ومما استخلصته المشتركة بين المفني العربي الجوال والسيدة محصورة في عبادة الحب النبيل<sup>(٣٣)</sup>، والمفني الحرية الكافية في نقد النص وفقاً لاختيار نطقه وغنائه، وهي التعامل مع شعر الحب العربي دون خصوصية تميز شعراً معيناً من الآخر. فإن هذا كله أعطى فاديه Vadeh حرية الشكل في مؤلفاته الجارية العشاق وشعرهم، فذهب إلى أنها من الأعياب المزورين، وفرقات المجتمع الحجازي<sup>(٣٤)</sup>، وأنها كلها تروي أكاذيب الشعراء، تلك الأكاذيب التي تحظى لديهم بموضع استماع وفخر<sup>(٣٥)</sup>.

ويميز فاديه Vadeh في النسب العربي تقطين أساسيتين «الأولى: إنشاء عاشقين، ففي هذا القسم نجد البطلين وحياً الوجه - ويبدأ في القسم الثاني في لفت أنظار الراي العام، أي المجتمع الذي تعرف إلى حبيهما - وهو ما نلاحظه بإعماله في القسم الأول - ومن الطبيعي أن تكون الكياسة مع النساء والتكلف إليهن»<sup>(٣٦)</sup>. إن جعل شعر الحب مرتبط بتوجيه الراي العام، وسعي الشاعر إلى الكياسة/ التكلف والجمالة مع السيدة هما هدفان أساسيان في خطة الشعراء الثوريين. وقد سعى فاديه Vadeh إلى تطبيقها على الشعر العربي عامة، وشعر عمر بن أبي ربيعة خاصة.



لقد حاول شاعر التروبادور أن يجعل تعامله مع موضوع الحب (السيدة) مرتبطاً بالتفكير أو التعقل<sup>(١٢٤)</sup>. وكذلك يجعل فاديه Vadei أمر اللحظة المحتومة عملياً لا يهم الشاعر إلا عقب التفكير. لأن التعقل هو الذي يضمن قمع الشهوانية عند الشاعر. وبالتالي يضمن استمرارية عبادة الحب التي تتيح بدورها استمرارية الإبداع الشعري. فالشاعر (عمر بن أبي ربيعة) يشرب إذاً من عبادة الحب بأنانية ذواق للجمال، دون أن يوفق في الوصول إلى السيدة قطه فهو إنما يستشف الهوى من خلاله هو ومن أجله هو. وهذا بمثابة تكريم من حب السيدة لشخصه<sup>(١٢٥)</sup>. وأما الحب العذري العفيف أو «الحب الأخلاطي الحجازي»، وفقاً لتسمية فاديه Vadei فإنه شهوانية مكتومة أيضاً، إذ يتيح تحريم الزنا الوقوف على حقيقة القراميات الأسطورية<sup>(١٢٦)</sup>.

لشكل (العلقة) القاسم المشترك بين حب الشعراء التروبادور، وحب الشعراء العذريين. وهذا القاسم هو الذي سوغ لفاديه Vadei تطبيق نظرية الحب عند التروبادور على الشعر العربي. لكن ما ينبغي الإشارة إليه هنا أن تجربة الشاعر العربي محكمة من الداخل، أي بقدره (الأنا) على إنكاء نار الحب وجعل مستوى التوتر في الصلة بموضوع الحب مقبولاً. سواءً بقدرت العفة أو لم تقترض، أما تجربة التروبادور فمحكمة من الخارج، أي بمقدرة (السيدة) على كبت بوح الشاعر بهذه الشهوة. في الأحوال جميعها - لأن هذا الحب يخضع لشوائب مغنية ينبغي أن يبقى الشاعر التروبادوري في إطارها - وناسباً على هذا، فإن الشهوانية المكتومة التي يطل بها فاديه Vadei ظهور الحب العفيف (العذري) هي أكبر التماسك بالحب التروبادوري.

لقد ابتدع شاعر التروبادور لذاته فناً يمكنه من الخطوة بمكانة رفيعة في البلاط، وبعبارة تقنية، يمكنه من تحقيق خصوصية الحياة. وهي الوقت ذاته يمكنه من تحقيق الخلود الشعري بعد الموت. كانت الخصوبتان (الحيوية والامتلاء ثم الخلود الشعري) محكومتين برضا السيدة من جهة، وبرضا الفنان/الشاعر عن ذاته من جهة أخرى. وكان مؤثر تحقيق ذلك هو الاستجابة الاجتماعية التي يعني دوام تحققها، دوام عملية بناء الحياة بصورة تمكن من الشول: إن الفن عند هؤلاء الشعراء أصبح يراصد الحياة. والفناني الجوهري هنا بين التروبادور والشاعر العربي القديم أن الأول منقطع عن التراث اعتمد على ذاته في بناء الحياة وتمثيلها. أما الثاني فيضرب جذوره في تراث عريق يشمل بفكرة (البطلنة) التي تقوم على هادين رئيسين هما: الملوك القوي، والفن/الشعر<sup>(١٢٧)</sup>.

## ب- الدراسات العربية

أبرز تطبيق ثانوي لنقد Vatzlav التطارب الكبير بين شعر الحب العربي وشعر التروبادور، لكنه كثف في الوقت ذاته خطوط انتزاع هذين الشعريين من سياقهما التاريخي ليجرد التطارب بينهما. هذا التطارب لم يفر الدارسون الفرنسيون فحسبه بل أخرى أيضاً بعض الدارسون العرب، وإن جاءت معظم توجهاتهم بدافع إثبات التأثير العربي في شعر التروبادور، أو محاولة إيجاد نقاط التشعر الأجنبي الرفيع في التراث العربي القديم.

فالمصطلح «مقدمة الفروسية» الذي طرحه يوسف خليل في دراسته «الشعراء الصغاليك في العصر الجاهلي» عام ١٩٥٩ للدلالة على محاوره الشاعر مع علاته<sup>(٣٣)</sup>، والذي تبعه في طرحه عدد من الدارسين، منهم توري حمودي القيسي<sup>(٣٤)</sup>، وحسين عطوان<sup>(٣٥)</sup>، ومحمود عبد الله الجادر<sup>(٣٦)</sup>، تعود جذوره إلى صورة (السيدة) في شعر التروبادور. يقول يوسف خليل محدداً المحور العام لمقدمة الفروسية: «إنها براعة ممتازة أن يضع الشعراء الصغاليك في مسجل قصائدهم صورة للأشئ الصغيرة التي يظهر صاحبها إلى جوارها بطلاً قوياً مستهزئاً بحياته من أجل فكرته، يرفض تصيغتها في رفق وأدب، ويقابل جزعها بانتهاية الرأف بقضية المستضعف، و يحاول أن يقتنها في قوة وإيمان بسماء وأبيه، وسلامة مذهبه في الحياة. والبراعة هنا ترجع إلى وضع صورتين متقابلتين في صرخة واحد، مما يترتب عليه وضوح الألوان الفنية في كليهما، وهو وضع يتكررا بما نعرفه من أدب فرنسا وأوروبا في العصور الوسطى، حيث كانت لكل فارس سيدة يضع كل مفاسد حياته بين يديها، ومن هنا نستطيع أن نطلق على هذه المقدمات التسالية عند الشعراء الصغاليك مقدمات الفروسية في شعر الصغاليك في مقابل المقدمات الطقالية في الشعر القبلي»<sup>(٣٧)</sup>.

إن اقتصار «الفروسية» على سلوك الشعراء الفرسان، أوحد خطاً كبيراً لدى بعض الدارسين، فهذا الاقتصار عاجز عن تقديم تفسيرات مقنعة لوجود مقدمات مناقلة عند الشعراء غير الفرسان<sup>(٣٨)</sup>. وتتناغم المشكلة حينما يتصدى هؤلاء لدراسة شعر عصر الإسلام، والشعر الأموي، والشعر العباسي<sup>(٣٩)</sup>، وعلى الرغم من أن خليفة<sup>(٤٠)</sup>، والذبيعي<sup>(٤١)</sup>، قد وسعا مفهوم «الفروسية» ليشمل جميع القيم الخلقية الرفيعة التي تشكل مجموعة النبل العليا التي كان العرب يعتزون بها، إلا أن هذه القيم بقيت في الدراسات السابقة وغيرها، محصورة في شخصية الفارس الجواد، ولم تعدها. ومع أن

الفيسي أدخل فكرة «البطولة» في بعض دراساته<sup>137</sup>، ولكن داليتها بقيت مرادفة لدلالة القروسية.

وعلى سعيد آخر، نجد طاهر لبب في دراسته «سوسولوجية الفزل العربي» يتناول الشعر المعنوي الأموي، وحقاً لدراسة الشعر الفلاني الشعبي في أدب الأمم الأخرى (البدائية)، إذ يسقط شطرنج الشاعر (اسمه) لعدم أهميته، فالشاعر الوحيد - كما يرى - هو الجماعة أو الجمهور *Collective*، مما يضع على مستوى ثانوي جداً قضية صحة نسب النصوص من حيث هي إبداع فردي<sup>138</sup>. وبناء على هذا، يعرف لبب «العمل الأدبي» بقوله: «هو عالم رمزي، تشبه مجموعة اجتماعية، يمثلها شخص الخلف، ولها موقف مشترك تجاه هذا العالم الذي إن كانت بنيت كافية الانسجام، كانت على علاقة تماثل مع بنية العالم الواقعي لهذه المجموعة»<sup>139</sup>.

لقد قامت رؤية فادية Vadet للشعر المعنوي في ضوء خاتمة الشعر إلى الزعم بأنه متماثل<sup>140</sup>، وقد وصل طاهر لبب إلى الأمر ذاته، فما يسمى انتحالا ليس إلا تأويلاً جماعياً لهذا العالم الشعري<sup>141</sup>. وهذه النتيجة هي ذاتها التي توصل إليها جيمس مونرو I. Monroe<sup>142</sup>، وروجر *zaveler*<sup>143</sup>، وظهرها في تطوير نظرية النظم الشفوي Oral Composition على شعر ما قبل الإسلام، حيث أكد فعلاً هذه النظرية عبثية وجود نص شعري أصيل، لأن ملكية النص هي جماعية (شعرية).

وعلى الرغم من إشارة لبب إلى ضرورة تجنب تطبيق مفهوم الفزاليين الغربيين للعب على الشعر المعنوي، وتقدمه آراء فادية Vadet وروجمون Rougemont، فإنه يؤكد أن العبث عند المعنويين ليست نسطاً مباشراً لشعور ديني - كما ذهب وروجمون Rougemont وفادية Vadet - وليست تعبيراً عن التورع، ولكنها تعبير عن احترام مبالغ فيه للجمال<sup>144</sup>، وهي النتيجة ذاتها التي خلص إليها وروجمون Rougemont في دراسته التروبادور<sup>145</sup>، وهي ذاتها التي خلص إليها فادية Vadet في دراسته لشعر الحب العربي<sup>146</sup>، بتأثير نظرية الحب عند الشعراء التروبادور.

والنظراً من التأويل الجماعي/النظم الشفوي الشعبي للعمل الأدبي، فإن طاهر لبب يتتبع التلامح المشتركة بين أسطورة «هيرستيان وإيزولدا» - التي راجت بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي - والحب المعنوي<sup>147</sup>. ومن الواضح أنه يقدم مقارنة غير منسجمة بين عمل أسطوري/روائي، وأحداث ذات سياق تاريخي.

بلا حظ لبب أن هناك تماثلاً بين شعر التروبادور وشعر المعنويين، فقد «استخدم

التروبادور كالمصريين لغة مشبعة بالقداسة، لأنهم كانوا يعيشون في محيط تعمل فيه هذه القداسة بدءاً مسيطراً، والقداسة هذه، لا تقتضي دائماً ورعاً مسيحياً، لأنها أحياناً تجدنيقية *blasphématoire* جرح القدسات بالكلام<sup>(١١)</sup>، وعلى نحو ما يحلل روجيمون Rougemont تأثير اللاتوية والمسيحية في ظهور شعر التروبادور<sup>(١٢)</sup>، بعضي لبوب في تحليل ظهور الشعر العذري يقول: «من الوجهة الدينية، فإن الانتقال من عالم التناسخ الضيق إلى عالم مطلق من الخضوع والإذعان، شيء يتواءم مع الانتقال من تعدد الآلهة إلى تصور الله الواحد». وقد وافق هذا تزايد تقديس الحبيبة الواحدة، فلما أخذنا في الاعتبار ما يسمى بالمفارقة الدلالية، وبأهمية الأوهيات المؤنثة الكبرى، المصاحبة للإسلام، فربما قلنا ذلك، إلى افتراض أن تمجيد الحبيبة الوحيدة كان جزئياً، وبأ لهذه الأوهيات المتعددة إلى الوحدة، وهذه محاولة قد تعود إلى محبين وجدوا قبل الإسلام، أخيراً - وربما ينزوع فاضح إلى التوحيد على طريقة اليهود والمسيحيين - بالتجريد ذي اللحن القشاني، من نوع عبادة بن حزام، وهذا ذلك طين المصطلح الدال على التثليث اللاهوتي الذي طوَّره القرآن بشدة كبير **الإلهيات** بمعنى أن حبيبة المشرقيين تبدو كأنها تجسد التركيب القائم على: الثلاث (الإلهية) والعزلة (الشهيدة الموقدة) ومناة (إلهة القمر والقوت) .. ومن المعروف مثلاً: ولكن بلا تقاسيم كاذبة أنه عذري فهي صفة عبادة إلهة الشمس، وهي إلهة لا يكون من الطير إسمائها في شرح وتفسير (الناسبي) العذري<sup>(١٣)</sup>.

إن التفسير الأسطوري لشعر العربي - بشكل عام - مبني أساساً على التعامل مع شعر ما قبل الإسلام، وفقاً للتعامل مع نوات الأهم (البدائية) التي يقترن إنشاء الشعر عندها بالفكر الميثولوجي والفلكية، والذي سرور لطاهر لبوب الويل بين التفسير الأسطوري والشعر العذري التصل بحدود جاهلية - كما يرى - هو حاجة دراسته القائمة على تناول شعر المشرقيين في ضوء نظرية الحب عند التروبادور، وطبيعة إنشاء شعرهم الذي يتزامن مع الفناء، ولا يتم هذا التناول بصورة متكاملة إلا بربط الفناء بإنشاء الشعر كما ربطه دماء نظرية النظم الشفوي، وهم نقطة (الجاهلية) مرادفة للفتنة (البدائية) التي تستدعي إيجاد علاقات وثيقة في حياة العرب، لقد دفع فهم الفيلسوفين عند كثير من الدارسين إلى التعامل مع النص الشعري القديم تعاملاً جافاً وأياً، مثلاً بالرموز والإحالات، مما جعل النص أشبه بشفرة Code لا يمكن استيعابها إلا باستخدام قائمة معينة من التويلات<sup>(١٤)</sup>، إضافة إلى هذا كله، فإن التفسير الأسطوري القصيدة العربية بكثف مسألة جوهرية، وهي غرابة هذا التفسير عن

الثقوث العربي على الرغم من محاولات بعض الدارسين إيجاد وشائج عربية ( شذرات أسطورية) يمكن أن ندعم رؤيتهم. وأظهر مثال على ذلك محاولة إبراهيم عبدالرحمن الذي يعد من رواد التفسير الأسطوري للشعر العربي، فهو يورد قول برانتون Brandon الثاني: «تمثّلنا حضرات العصر الحجري بالتصور البدني لأهله، ففي العديد من المدن وجدت تماثيل من الحجر أو العظام لنساء بقّت النظر إليها شيطان، أن الأعضاء الأنثوية قد برّز في تضخيمها، وأن الوجه لا يحمل أي ملامح، وتسمى هذه التماثيل (فيلوسفات لوسيل) وهي صغيرة صالحة للنقل. ومفزي تضخيم أعضاء الأنثوة مع الوجه الخالي من الملامح، أنهم لم يكونوا يرسمون امرأة بتضخيمها للصن. ولكهم كانوا يستحضرون المراد بوصفها (أما) أي مصدرأ للخصوبة واستمرار الحياة. فبالنسبة لهذه العلاقات البدائية، كان الاعتباط لتحصين أنفسهم عند أخطار البيئة، والحاجة إلى تأكيد أنهم سينجبون أبناء، كان ذلك على الدرجة القصوى من الأهمية، لذلك كانت أشكال الأنثى القابلة للحمل، تحمل وعداً دائماً بتجديد الحياة واستمرارها، والتغلب على عدوان الثوت الضاري»<sup>(٢٧)</sup>.

يقول إبراهيم عبدالرحمن: بعد نقل هذا النص مباشرة، يواصل في هذا التصور الذي يقرون عبادة المرأة بوظيفة الأمومة والإنجاب التي تعبها في حياة البشرية، ما يفسر هذه الصورة النمطية التي كان الشعراء الجاهليون يحسون على وضعها للمرأة في أشعارهم. وهي صورة على الرغم مما يتوهم لها من عناصر الجمال الأنثوي في صورته المثالية، فإنها غامضة لا تتم من امرأة بعينها يمكن أن تكون لها صلة، بطريق أو بآخر، بهذا الشاعر أو ذلك، كما يفسر لنا حرص هؤلاء الشعراء على أن يشبهوا المرأة بالغزالة، والهاة، والنخلة، والظبية وهي رموز من الشمس<sup>(٢٨)</sup>، فهو يمثل في قوله هذا النص الذي نقله عن برانتون Brandon ويتعامل مع الشعر الجاهلي كتعامل برانتون Brandon مع البدائية، في الوقت الذي ينفي فيه النظر إلى الشعر الجاهلي ممثلاً لمرحلة تضوج في لا يشترط أن يؤدي فيها التراث الأسطوري دوراً أساسياً تؤول الصورة الشعرية من خلاله.

هذه الأمور وغيرها<sup>(٢٩)</sup>، جعلت التفسير الأسطوري يبدو هجيناً وانطباعياً، يحمل النص الشعري ثقلأ رمزياً يصعب أن ينهض به، خاصة أن هذا التفسير مازال غير قادر على الكشف عن أثر الأسطورة في لغة النص وبينته الشكلية والمضمونية. وفي الأحوال كلها، فإن مطيبي التفسير الأسطوري على الشعر العربي القديم يجدون في تتبع التطور

المصري طيبة نجد من قدراتهم على إنتاج الفائق، فيكتلون بتطبيقاته على شعر ما قبل الإسلام، لأن هؤلاء سيصطعدون بظهور ازدواجية في التعبير عن الحب عند الشعراء غير العذريين، فيشار بن برد مثلاً، نجد صورة محبوبته، «عبداء اتخذ ملايح المحبوبة العذرية، ونجد غيرها تخالف هذه الملامح»<sup>(٢٢٢)</sup>، فهل نبض فريد فكرة التأخير الوافي كلما تناولنا شعراً تدرج فيه العذرة؟ وهل ظاهرة الشعر العذري، ظاهرة غريبة عن التراث العربي كغربة شعر التروبادور، لتجعل لها تفسيراً ينحصر فيها دون غيرها؟.

لقد أوضحت هذه الرؤية الأسطورية طاهر لبيب إلى نتائج خطيرة في دراسة حب الشعراء العذريين. يقول، «لقد ظهر لنا أن نمو عاطفة عذرية ما ذات بعد إنساني مأساوي في وسط ثقافي لا مأساة فيه عموماً، كان تعبيراً عن محاولة في التجريد أو التجاوز عن طريق اللامبالاة، لجموعة من القيم الجذابة، فقد حل محل الشغف القلبي التذمير إلى واحد، وسلطة ملكية. وهذا ما حملنا على القول، خلافاً للفكرة السابقة، بأن العذريين كانوا يمينيين من حيث التزاوج مع المثلث القديس الذي أوحى لهم، مع ذلك، بتسمية عالمهم الشعري نفسها»<sup>(٢٢٣)</sup>.

ولأجل هذا، يرى طاهر لبيب أن ظروف البعد عند التروبادور مختلفة جذرياً عن العذرية، «فالكونتازية تعني قبل كل شيء لطف الطريقة في التوديع على البلاط، وكان يجب على الفرد أن يكون في كل شيء حسناً ورقيقاً، على ما تقوله القاعدة العرفية عشرة للعب الأندلي لوشابولين A. Le chapelin فالرقة Courtoise ولطف الماملة galanterie يفلان أيضاً مصطلحات لطف الوسط الاجتماعي الحضري، والكورتيزا منسوبة بهذا الوسط بملاحظات وتعميمات، وعندما يقال اليوم إن الوفاء هو مظهر للحب البرجوازي، فالرجوع هو النظام الإقطاعي في القرون الوسطى الغربية، القائم على وفاء الأتباع لسيدهم، أما الحب الحضري، هو نفسه، فلم يكن له إلا أن يكون من عمل جماعة معروفة وراضية على طريقها، أي باللامبالاة»<sup>(٢٢٤)</sup>.

لتجده رؤية طاهر لبيب للحب التروبادوري، والحب العذري إلى ما حول النص، الوسط الاجتماعي والثقافي، وطبيعة اللغة التي أنتجت هذا النص، ولا تتجه إلى الشعر ذاته محاولة إضفاء علله، مستعينة بما حوله، وهي تبدو مثاقرة بنظرية الحب عند التروبادور تارة، وتبدو خارجة على معطياتها تارة أخرى. إن الدراسة العميقة للوسط الاجتماعي والثقافي العربي تبين بأن الشاعر العربي قبل الإسلام كان يجسد فلسفة البطولة بواسطة البطون الشهي، والفتن (الشعر)، أما بعد ظهور الإسلام، وتعلق الشق الأول من

البطولة (السلوك القيمي) على البطل الآخر (المسجوع) فإن الشاعر استأثر بالثن بطولية لذاته، مما ولد ثيلزا عنها صرخا في العصر الأموي يقوم على إدكاء نار الحب للحفاظ على بقاء الفن، بنقصه الثورة المشهودة ثم استبعادها، خاصة أن التعبد عن تجربة الحب يستأثر باعتناء الجماعة، ويضع الشاعر في موقع البطولة القابعة على شق واحد قوي الدعاية (الثن). فليس الشاعر العذري بحاجة إلى التنفي بشهاعته أو بكرمه... إنه بحاجة للتنفي بأشواقه وأشجاعته، هذا الفناء الذي يجد صداه في ضمير الجماعة. ويعيد - كلما ألفاه الشاعر - زهو (الأنا) ببطلتها، البطولة العذرية - إن - هي بطولة العمل الأنبي، ومروره الدائم عبر قنوات الجماعة، بصورة تضمن خلود (الأنا) فنياً بعد القوت.

القطعة المحورية - التي لحت إليها مسبقاً - هي تجربة الشاعر العذري، هي امتلاك الحرية في تأسيس توجه الحب نحو العفة، اعتماداً على وعي (الأنا) لذاتها، هذا الوعي الذي يمكنها من شق طريق الفن، والنصود في التآمية عبر تصعيد الحب، والقطعة المحورية هي تجربة الشاعر التروبادوري في قمع الحرية، وتأسيس توجه الحب نحو العفة اعتماداً على نظير السيدة المحب من جهة، وواقع التصوية الحياتية للمعيشة للشاعر في مقابل الالتزام بهذا التطوير من جهة أخرى.

أما «اللامبالاة الدينية» التي رد إليها طاهر أيب ظهور الحب العذري، فليس لها ما يؤيدها، ذلك أن فكرة الارتكاز على الفن بطولية، تجلت بعد ظهور الإسلام، وأقرب مثال إلى هذه البطولة الشاعر حمدان بن ثابت الذي اتخذ شرفه في التناحس عن الإسلام -د الشعراء المشركين وديناً للفروسية<sup>(10)</sup>.

في دراسة أخرى «الحب بين تراثين» ناجية مراني، نجد مطابقة بين صورة المحبوبة العذرية وصورة المحبوبة عند التروبادور. تقول الباحثة: «يمثل الحب الذي عبر عنه التروبادور في أشعارهم ثورة حررت المرأة الأوروبية من مفاهيم العصر الوسيط... لقد تسامت المرأة لدى هؤلاء الشعراء، فوق حدود الأدعية، فوصلت إلى السماء وأصبحت معبودة، تلك المعبودة هي الخلق والنموذج للأنا... فقد كشفت لنا الأنا عن امرأة كاملة الخلق والخلق، لولا أنها متمنعة متحفظة، مما يزيدنا جلالاً في عالم الحب ويجعل عاشقها مطلقاً بين خوف وزجاء، وغرب وتناء، فهو أبدأ يرجو ويثقي. تلك هي صورة المحبوبة في أدب التروبادور، وهي الصورة نفسها التي عرفناها في أدب الحب عندنا، والذي سبق التروبادور بقرون<sup>(11)</sup>». وتحاول ناجية مراني، تبعاً لهذه الرؤية تتبع

التصومن الشعرية المتشابهة بين التراثين لإثبات «النظرية الثقيلة إن مدرسة التروبادور التي اجتاحت العالم الأوروبي منذ القرن الحادي عشر، متأثرة بمدرسة المندوبين هي نظرية صحيحة، إذ إن لها ما يستلزمها أدبيا وتاريخيا»<sup>(١٠٧)</sup>.

وحاولت مريم البغدادي هي تمهيدها لترجمة كتاب «الشعراء التروبادور ومجالس الحكماء» لجاك هوسا Housa، أن تقدم المقارنات بين نماذج من شعر التروبادور، ونماذج من شعر الحب العربي. لتؤكد أن «مضامين الحب عند الشعراء التروبادور تختلف في جوهرها عن قواعد أوفيد الروماني، وتقرب كثيراً من قواعد الحب عند العرب، حيث النيل والحرمان والعذاب وسمو مكانة المرأة وخضوع المحب ورفعه ورضاء بكل ما يرضي المحببة. وهذا ما يبرز الدلائل التاريخية والفنية ثباتاً وقوة»<sup>(١٠٨)</sup>. وتذهب الباحثة إلى أن منشور الحب في كتاب لوشايبلان Le chaplain «من الحب De Art Amandi لا يختلف قواعده عن قواعد الحب المندري عند العرب التي رسمها الشعراء الفزاريون في صدر الإسلام، حيث تأثروا بالروح الإسلامية متأثرة على ما كان لديهم من سمو الفروسية منذ الجاهلية»<sup>(١٠٩)</sup>.

إن عند المقارنات بين التراثين للوقوف على «علاقات المماثل والتماثل، والتفسير الظواهر الفنية، ليس خطأ في حد ذاته» مادام يسمي إلى إحصاء النص أو إلى تأويله Homestead، لكن استسلام المؤلف لإقراءات التماثل من النطاق الداخلي، يجعل هذا الوصف التحليلي للتراثين بعيداً عن تناول الأدب «بوصفه وثيقة نوعية نوعية الفروع الإنسانية»<sup>(١١٠)</sup> ليصبح أشبه بوثيقة معزولة عن سياقها الحضاري.

وإذا كانت شهوة الشاعر مقموعة Repressed، يجعل سلطة السيدة، وكانت العفة مفترضة، فإن شاعر التروبادور يعبر في شعره عن عيه المقموع، أي الحب الذي يحرم فيه الارتواء من العبيوة/السيدة، ويتمازج فيه الحب مع الزواج. لقد وجدت فكرة الحب للمقموع طريقها الرحية في دراسة يوسف اليوسف «الغزل المندري» التي أفاد فيها من الدراسات الأجنبية التي تناولت تراث الحب، يرى اليوسف أن تشبه المندوبين بمثولة العفة ليست إلا النتائج الحتمية للظروف من المنقوط في الذنب»<sup>(١١١)</sup>. وقد «بلغ التخوف من الإذانة بالإثم حداً بات معه العاشق المندري مقتنعاً بأن التلوث ليعبر لامتلاء الهرمة الشبهية». وهذا ما عبر عنه أحد الشعراء بقوله: «إذا نكح الحب حسد» الأمر الذي يتضمن أن كل اتصال جسدي - ولو كان عبر الزواج - هو خلق للفرج المشقي.. وبذلك تكون الروح الاجتماعية قد أرضعت الفرد على التقاليد



عن الكثير من عناصر هويته وجذبه إلى التجعين الذي فريد<sup>(١٢٤)</sup>.

ويطرح اليوسف تأسيساً على هذا التوجه رأياً في غاية الخطورة. يقول: «هذا المثال الأخلاقي في العصر الأموي أداة هي خدمة الاستبداد الملكي الضالعين للأفراد والمصالح لهم تحت وطأة آلة الدولة. ولهذا راح الأفراد يلتزمون بالثال، ويطلبون بحقوقهم العشرية في أن مما. فكانت العزبة، أي النقاء العشري والافتقار إلى العشر. ومن هنا، كان الفهر هو المنصر الأول الذي تأسس عليه منظمة الشعر العزبي ومزاياه الوجدانية، وبالتالي فإن الفهر هو المعيار لمد ذلك الشعر. وربما تعد التراث الشعري كله<sup>(١٢٥)</sup>. وبسبب ذلك، كان الشعر العزبي، يعكس التمزق بين المثالي والحاجة، بين الكلي والجزئي، أو بين رغبات المجتمع وعشاريعه، وبين رغبات الفرد وحاجاته. ونتيجة لهذا الانقسام تولد الوجد العشري الذي كان في كثير من الأحيان ذات قيمة احتجاجية تبلغ حد الإدانة. وحده النظر إلى الواقع الخارجي بوصفه لا عقلانية مرفوضة<sup>(١٢٦)</sup>».

لقد طبع اليوسف نظريته هذه على الشعر الجاهلي لتفسير ظهور للقيمة الطليقة. فذهب إلى أن البرعة الطليقة التهام لثلاث لحظات: القمع الجنسي، والاندثار الحضاري، وفعل الطبيعة. يقول: «هذه التوقيت الطليقي يفتح الشاعر الجاهلي على تقليد يحظر عليه إيمان الفعل الجنسي، بل يفتح لسلوكه الجنسية بجميع قوى القمع المكثفة. وينطوي احتجاجه انطواء إسماريه، على حمة منطقية مستتقة من العاشق، مفادها أن هذا الفهر الجنسي لا يشبه إلا قهر الطبيعة للحضارة، وأن مآل العزبي إلى الانقراض، كاطلاق تماماً، إذا استمر هذا الحظر على العاشق<sup>(١٢٧)</sup>».

إن انسحاب التنظير للشعر الجاهلي إلى التنظير للشعر العزبي، يعني أن اليوسف يتعامل مع الشعر العربي تعاملاً موحداً، تعتمد فيه خصوصية النص، وخصوصية التجربة، وخصوصية السياق التاريخي. إضافة إلى أن فكرة القمع الجنسي، تشكل عاملاً مؤثراً في نشوء ظاهرة فنية، لكنها لا تفسرها. وإذا كانت الحضارة هي نظر الشاعر العزبي تمارس قمعاً جنسياً أو فهداً اجتماعياً، فإن هذا بدوره سيدفع الشاعر إلى التصرع والخروج من قواعدها، ولا يدفعه إلى مسابقتها، خاصة أن الحضارة تركت للشاعر نمطاً من الحرية في التعبير الشعري، مما يؤكد أن الفنان لا يرفض أي استجابة للشهوة إلا لغايات فنية صرفة.

والذي جر اليوسف إلى تطبيق هذه النظرية، هو ثبته الأفكار التي طرحتها الدراسات الأجنبية على الحب الحب العربي، وأظهر هذه الدراسات، دراسة «الحب والحضارة،

هيربرت H. Marcuse الذي طيل فيها فكرة الحب النضوج بناء على نظرية فرويد Freud في دراسته «عباء في الحضارة». ينقل ماركوز Marcuse عن فرويد Freud قوله: «بما أن الحضارة تخضع للدافع الشهوي داخلي يتجه إلى جمع البشر في كتلة متماسكة بروابطها الموثقة العري- فإنها لا تستطيع أن تبلغ ذلك إلا بواسطة أداة واحدة، وهي تعزيز الشعور بالإدانة ذاتاً، وبصورة مسبقة، ومن يبدأ بالأدب ينتهي بالجمهور. وإذا كانت الحضارة هي الطريق الضرورية لتطوير هائلة الإنسانية، فإن هذا التعزيز يكون حيثش مرتبطاً بصورة لا تفكك منها، بتطوره الطبيعي الخاص، على اعتبار أنه نتيجة لصراع التناقض الذي ولدنا معه ونتيجة الخصومة الأبدية بين الحب والرغبة في الموت»<sup>١٢١</sup>. فالقول بأن الغزل العنصري يمثل إدانة للقمع الحضاري - كما ذهب اليوسف - مبني أساساً على نظرية فرويد Freud التي يطبقها ماركوز Marcuse على تراث الحب الغربي، والتي لم يشر إليها اليوسف في دراستيه السابقتين (مقالات في الشعر الجاهلي والغزل العنصري) ولم يشر أيضاً إلى دراسة ماركوز H. Marcuse، وإنما تميمه بأن هذه النظرية كافية لدراسة التراث الشعري العربي كله. **فهرند إلى قول فرويد Freud الذي يقيّمه ماركوز Marcuse أيضاً: «إذا تعدينا بصورة عامة، نقول: إن حضارتنا قائمة على قمع الغرائز...»<sup>١٢٢</sup>.**

وحاول إبراهيم السنجلاوي أن يدرس شعر العنصريين منحيهاً من الدراسات التي تناولت تراث الحب عند القرويين. والتي تناولت رواية/أسطورة «جالاتها وبجماليون» كدراسة إتيون جلسون E. Jolson «مدرسة الأنكبات» ودراسة هيربرت ماركوز H. Marcuse «الحب والحضارة، دون إعمال المسائل التاريخية العربي. لقد بقي الحدث التاريخي مؤيداً لتحليل النص الشعري عند السنجلاوي- وبقيت الدراسات الأجنبية التي تناولت تراث الحب مساندة للتحليل، ولمحت موجهة إياه توجيهاً تفسيرياً، مما أعطى هذه الدراسة تميزاً ملحوظاً من الدراسات العربية الأخرى. يقول السنجلاوي: «الخلود من طريق الفن أقوى من الخلود عن طريق العمل، لأن الفن أقوى ما يملكه الإنسان ضد الموت الذي يتربص به، ففيه خلود ومقاومة للموت شأنه شأن الحب. وهكذا نرى أن الحب والفن يشتركان من حيث المنبع والدافع ويتوحدان بهمة واحدة، وهي مدافعة الموت. لقد علت معظم هؤلاء المشائق العنصريين مؤلداً جمهاً مكثفاً بثوب الفن الساحر الذي أضفى بهم إلى الحياة الأبدية. والحب والفن يرتبطان بالموت ارتباطاً وثيقاً وكلاهما محاولة لمعالجته، فهما إما يتعاونان على دفعه والتمسك عليه، فالحب عندهم

لم يكن حياً سادجاً بسيطاً يتمثل في علاقة الرجل بالمرأة - كما نظر إليه معظم الباحثين - لأن هؤلاء العشاق إنما كانوا يظهرون سر الدنيا وحقيقة الأشياء، وهي حقيقة ملأت عضولهم وقلوبهم، ولم يكونوا من الشواذ أو الطرياء أو الهاربين من الحياة بل كانوا يواجهونها في صميمها ويبحثون عن حقيقتها، كأنهم يلهثون وراء سر المجهول، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من رجال الفكر الذين يبحثون عن الحياة وعن حقيقتها، ويهيمهم الموت ومصير الإنسان. وعلى أساس من هذه النظرة ينبغي أن نبحث في شعرهم وفي أخبارهم لا أن نظل نقول: إن الحب عندهم عفيف أو غير عفيف على ما يظهر من اتجاه الباحثين<sup>(١٢١)</sup>.

ومرد خطأ الباحثين في دراسة شعر العذريين - كما يرى السنجلادي - هو «أخذ كلمات العفاف أو الجنس وغيرها بمعانيها الساذجة، فالتفاف كلمة واسعة لا ينبغي أن تطلق إطلاقاً عاماً، ومدلولها لا يتضح إلا في الشعر». فالعفاف ربما كان عفافاً من شيء من أجل شيء آخر، وربما كان عفافاً عن الحميم من أجل الخلود في الفن. ومثل ذلك يقال في الجنس، فله معنى واسع لا يمكن حصره في عملية الإشباع الجسدي، إذ إن فرلاز الجنس أو التوبيدو من فرلاز الحياة التي تقوم الموت، حيث إن مفهوم الجنس يتسع حتى يستوعب الحياة ونشاطها، ويظهر بمظاهر مختلفة غير جنسية، وينفذ منه الشاعر إلى الحقيقة، ويحل عليه أفكاره عن الحياة والمصير<sup>(١٢٢)</sup>.

ويبدو تأثير الدراسات التي تناولت شعر التروبادور جلياً في دراسة السنجلادي من زاوية أن العذريين لم تهتمهم المرأة إلى الدرجة التي صورها الباحثون، وإنما كانت طريقاً وبوسيلة للبحث عن الحياة والمصير والخوف<sup>(١٢٣)</sup>. ومن زاوية أن البحث في عفة هؤلاء يركز على كونها مفترضة لغايات فنية، فالمرأة/السيدة في حقيقة الأمر لا تهتم الشاعر التروبادوري، لأنها (موضوع للحب) بحقل الخصوبة الحياتية على الصعيد العملي، لكن هذا الموضوع يطرحه الشاعر جانباً، حينما تبدأ عملية الإبداع، لتصبح في الشعر طريقاً للبحث عن الحياة والمصير والخوف والموت - كما يبدو في أشعارهم - بوصف هذه الأمور جميعها التسيج الفعلي الذي يتشابه به وجود الشاعر. إن عفة الشاعر التروبادوري هي عفة غير ساذجة، قائمة على وهي فني عميق للتجربة، بشكل يضمن بقاء الخصوبة الحياتية في البلاط، ويضمن إعادة بناء الحياة على نسق عضوي، بناءً لا يؤديه سوى الفن. إن استمرارية الالتزام بقواعد الحب التي تدور في نطاق العفة المفترضة للغايات الفنية/حياتية هي التي تبرهن على التزامهم المطلق بالولاء للسيدة.

نعكس معظم الدراسات الغربية التي تأثرت بالدراسات الأجنبية لتراث الحب انهاراً بالتنظير الأجنبي. وفي الوقت ذاته فقلعة مع التراث القدي العربي والسيلق التاريخي للشعر ذاته. ونعكس تراخي هؤلاء الدارسين إلى تحليل ظاهرة فنية معينة مهملة جديراً واستادها. وكان هذه الظاهرة لغوية أو حدثت فجأة.



## الهوامش والمراجع

- (١) انظر: الشعراء الصمدانيون في العصر الجاهلي- دار المعارف- ط٢، القاهرة ١٩٧٤، ص٢٦٨.
- (٢) انظر: في الأدب (مختصر كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٨٢، ص٤٤.
- (٣) انظر: الأدب اللطيف، دار المودة، بيروت ١٩٨٢، ص٤ - ٢ - ٢٠٤.
- (٤) انظر: سلامح عربية في مفاخر الشعر الإنشائي، اطلق عربية، العدد ١، بغداد، تشرين الأول ١٩٧٧، ص٩.
- (٥) انظر: جلال الأبيات هوسا، الشعراء الشروانيون وسجلهم الحكيم، دار نهضة الفكر، ط١، جدة، السعودية ١٩٨٦، ص١٢.
- (٦) انظر: نقيس دو روجمون- الحب والغريب لرخصة عمر شحاتة، منشورات وزارة الثقافة، ط١، دمشق ١٩٨٢، ص٩١.
- (٧) انظر: الشروانيون والحب الرفيع، مشكلة في التفسيرية عالم الفكر، العدد ٢، الكويت ١٩٨٠، ص١٠٢.
- (٨) كلمة «مضيق» Constriction، أتت من كلمة «ملاش» Close.
- (٩) راجع ذلك مفصلاً.
- Alfred Jarry: *Les Poèmes de l'Épique des Ténébristes*, Geneva, 1978, P. P 100-109.
- M. Valéry: *In France of love*, The Macmillan Company, New York, (1٠٠) 1958 P. 1.
- (١١) انظر: جلال هوسا، المرجع السابق، ص٤٦، ٤٧.
- (١٢) انظر: جلال هوسا، المرجع السابق، ص١٠١.
- (١٣) *Idem* انظر: (١٢).
- (١٤) انظر: جلال هوسا، المرجع السابق، ص٢٢.
- (١٥) انظر: جلال هوسا، المرجع السابق.
- (١٦) انظر: جلال هوسا، المرجع السابق، ص٢٩.
- (١٧) انظر: جلال هوسا، المرجع السابق، ص١٠٠، ١٠١.
- (١٨) انظر: Stephen Nichols: *The Songs of Bernard De Vantadon The Unseen*, City of North Carolina press, 1962, p. 30.
- (١٩) انظر: Chayur: *The Tenebristes*, Cambridge University press, 1912, P. 75.
- (٢٠) انظر: جلال هوسا، المرجع السابق، ص١٠٠.
- (٢١) نقيس دو روجمون- الحب والغريب، ص١٢٢.

- (٢٢) انظر: جاك هوسا، الترجع السائل، ص٢٤ - ٢٥.
- (٢٣) انظر: جاك هوسا، الترجع نفسه.
- (٢٤) انظر: جاك هوسا، الترجع نفسه.
- (٢٥) انظر: الحب والغريب، ص٩٨، ١٢٦.
- (٢٦) فكرة الحب، في منطق الإسكندر أوكالون، ترجمة ولي الدين السعيد، دار المصور، دمشق ١٩٨٨، ص١٠٩.
- (٢٧) انظر الترجع السائل، ص١١.
- (٢٨) كنوسج، انظر: الطاهر أحمد مكلي، الصلاقة بين الشعر الأدبي وشعر التروبادور، مقال عربية، العدد ١، بغداد، شباط ١٩٨٨.
- (٢٩) راجع: أثر الشعر الأدبي في شعر التروبادور منذ نشأته حتى القرن الثالث عشر الميلادي، رسالة ماجستير (مخطوطة) جامعة بغداد، بغداد ١٩٨٧.
- (٣٠) راجع: تأثير الموشحات في التروبادور، التميز ١٩٨١.
- (٣١) راجع: صفا الموشحات والأعمال شعر التروبادور - مكتبة الشهاب، القاهرة ١٩٨٧.
- (٣٢) انظر: الحب والعريه، ص٩٨.
- (٣٣) انظر: أثر العرب في شعر التروبادور، ترجمة إسحاق هاشم، (طبع كتاب) دراسات في الآداب العربية، دار مكتبة الحياة، بيروت، مؤسسة طرابلس - بيروت/البيروت ١٩٨٩، ص ٢١٤.
- (٣٤) انظر: عبد الله عيسى، تأثير الموشحات في التروبادور، ص١٦٩.
- (٣٥) عبد الله عيسى، المرجع السابق، ص٢١٩.
- (٣٦) انظر حول المجلدات: *Les Cahiers de Bernard De* جاك هوسا، الترجع السائل، ص١١ - ١٢٢.
- (٣٧) انظر من التصانيف الشعرية التي لونها جاك Housa: *Le Chant de l'oiseau* دي برون Bernard De
- 1988 على سبيل المثال، الترجع السائل، ص١١٩.
- (٣٨) ويليام، ك. وبيرون، وكلمة بيرون، البلد العربي، ترجمة حسام الخطيب ومحمدي النور، صبيح، المجلس الأعلى لدراسة الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، مطبعة جامعة دمشق ١٩٨٩/٢٠١٢.
- (٣٩) انظر من التصانيف الشعرية التي لونها جاك هوسا Housa: *Le Chant de l'oiseau* دي برون دي مونودون De Monodun حيث لا يتوخى عن وصف نفسه بالعبد الماشي والكلبي في مدحة بيرون.
- الرجع السائل، ص١٠٩.
- (١٠) جاك هوسا، الترجع السائل، ص١٢٩.
- (١١) جاك هوسا، الترجع السائل.
- (١٢) مدرسة الألفاظ، ترجمة عادل القوار، الشركة العربية للطباعة والنشر، دمشق ١٩٧٨، ص١٤٢.
- (١٣) الذين نظموا، الترجع السائل، ص٦٦.
- (١٤) جاك هوسا، الترجع السائل، ص٦٠.
- (١٥) الترجع السائل، ص٦٦.
- (١٦) جاك هوسا، القول عند العرب، ترجمة إبراهيم الفيلالي، مطبوعات وزارة الثقافة والآراء القومي، دمشق ١٩٨٩، ١٠/٦ - ١٠٢.

- (١٧) انظر: المرجع السابق ١١٨/١.
- (١٧) انظر: المرجع السابق ١١٨/١.
- (١٨) المرجع السابق ١١٨/١.
- (١٩) المرجع السابق ١١٨/١.
- (٢٠) المرجع السابق ١١٨/١ - ١١٩.
- (٢١) انظر: المرجع السابق ١١٩/١.
- (٢٢) المرجع السابق.
- (٢٣) لاحظ معانيهم للمادة على سبيل المثال: إبراهيم أحمد طه، المادة في الشعر العربي إلى نهاية القرن الثاني الهجري، رسالة الدكتوراه (مخطوطة)، جامعة اليرموك، الأردن ١٩٩٧.
- (٢٤) هاشم، المرجع السابق ١٢٠/١.
- (٢٥) انظر: المرجع السابق.
- (٢٦) انظر: المرجع السابق ١٢١/١.
- (٢٧) المرجع السابق ١٢٢/١، ١٢٣.
- (٢٨) انظر: المرجع السابق ١٢٤/١، ١٢٥.
- (٢٩) انظر مثلاً: د. مونس بوز، البناء والشعر عند الشعوب البدائية، ترجمة يوسف شبيب الشامي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط١، دمشق ١٩٩٢. ولاحظ إشارة هاشم Yaqet إلى ارتباط الألفية بالمعادن النقية في منطقة الشرق الأوسط، المرجع السابق ١٢٥/١.
- (٣٠) راجع الدراسات التالية:
- J. Monroe: Oral Composition in Pre-Islamic Poetry, *Journal of Arabic Literature*, 111, 1972.
- M. Zwerler: Classical Arabic Poetry Between Folk and Oral Tradition, *Journal of American Oriental Society*, Vol. 9, No 2, 1976.
- M. Madanat: Orally Transmitted poetry in Pre-Islamic Arabic and Other Pre-Literate Societies, *Journal of Arabic Literature*, Vol. 9, 1976.
- (٣١) هاشم، المرجع السابق ١٢٦/١.
- (٣٢) المرجع السابق ١٢٦/١.
- (٣٣) انظر: المرجع السابق ١٢٦/١.
- (٣٤) انظر: المرجع السابق ١٢٦/١.
- (٣٥) المرجع السابق ١٢٦/١.
- (٣٦) المرجع السابق ١٢٦/١.
- (٣٧) انظر: جاك هوسا، المرجع السابق، ص ١٢٩.
- (٣٨) انظر: هاشم، المرجع السابق ١٢٦/١.
- (٣٩) انظر: المرجع السابق ١٢٨/١.
- (٤٠) يلاحظ هذه الخصوبة بشكل موسع في أطروحتي لنيل درجة الدكتوراه: المادة في الشعر العربي إلى نهاية القرن الثاني الهجري.
- (٤١) انظر: الشعراء الصمدانيه في العصر الجاهلي، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

- (٧٢) انظر: الروسية في الشعر الجاهلي، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٦١، ص ١٧٤، ٧٢١.
- (٧٣) انظر: مقدمة القصيدة العربية في العصر الجاهلي، دار الجيل، ط ٢، بيروت ١٩٨٢، ص ١٦٩.
- (٧٤) انظر: شعر أوس بن حجر ورواته الجاهليين، دار التراث، بغداد ١٩٧٩، ص ٥٤٩ وما بعدها.
- (٧٥) المرجع السابق، ص ٢١٨.
- (٧٦) إبراهيم أحمد طه، المرجع السابق، ص ١٠.
- (٧٧) انظر نموذجاً على ذلك: دراسات حسين عطوان الخشلفة مقدمة القصيدة: مقدمة القصيدة العربية في العصر الجاهلي، ص ١٦٤، وقارن: مقدمة القصيدة العربية في عصر الإسلام، دار الجيل، بيروت ١٩٨٧، ص ٧٢، وقارن: مقدمة القصيدة العربية في العصر الأموي، دار الجيل، ط ٢، بيروت ١٩٨٥، ص ٩٦، ٩٧، قارن: مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الأول، دار الجيل، ط ٢، بيروت ١٩٨٧، ص ١٩٩، حيث يطرح شطوطاً لا يتم ملاحقة في تفسير وفرة هذه المقدمات أو قلتها، والذي حره إلى هنا، عدم دقة مصطلح «الروسية» في تحديد المعنى والتزامه بتفسير صارم، تستند إلى الواقع، لا إلى روح الشعر.
- (٧٨) انظر: دراسات في الشعر الجاهلي، مكتبة غريب القاهرة ١٩٨١، ص ٧٦.
- (٧٩) انظر: الروسية في الشعر الجاهلي، ص ٢٠، ٥٤.
- (٨٠) انظر البطل في التراث: النسيج الفني المراهق، بغداد ١٩٨٢، ص ٩، ٤٤، وشعر الحروب حتى القرن الأول الهجري، دار عالم الكتب، ومكتبة النهضة العربية، ط ١، بيروت ١٩٨٦، ص ٨٩ وما بعدها.
- (٨١) انظر: سيميولوجية القول العربي: الشعر العربي نموذجاً، دراسة: جليل الجاهلي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، طبع في ١٩٨٦ (ص ١، ٢، ٤).
- (٨٢) طاهر تيبس، المرجع السابق، ص ٩٠.
- (٨٣) انظر: القول عند العرب، ١/ ١٠٠، ١٠٠، ١٠٠.
- (٨٤) انظر: طاهر تيبس، المرجع السابق، ص ٩٠.
- (٨٥) راجع دراسته: النظام الشعري في شعر ما قبل الإسلام، ترجمة إبراهيم السنخاوي، بيروت، الطراونة، مكتبة الثقافى، أريد، الأردن ١٩٨٢، ص ١٤، ١٩.
- (٨٦) راجع دراسته: The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry Review by Hilary Kilpin، in: Journal of Arabic Literature، Vol. 12، 1982.
- (٨٧) انظر: المرجع السابق، ص ٨٢.
- (٨٨) انظر: الحب والغريب، ص ٩٠، ٩٢.
- (٨٩) انظر: القول عند العرب، ١/ ٢١، ٨١.
- (٩٠) انظر: سيميولوجية القول العربي، ص ٨٩، ١٠٢.
- (٩١) المرجع السابق، ص ١٠٢.
- (٩٢) انظر: الحب والغريب، ص ٩٢، ١٢٠.
- (٩٣) سيميولوجية القول العربي، ص ١٢٠، ١٢١.
- (٩٤) انظر على سبيل المثال: الترجيح القديمة لأسماء الرجال في الشعر الجاهلي: تصويت عبد الرحمن المسيرة الصية في الشعر الجاهلي، مكتبة الأندلس ط ٢، ص ١٤٠، ١٤١، ١٤٢.
- (٩٥) الشعر الجاهلي: قصائد الفيلسوف والمنطوية، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٠، ص ٣٢١، نظراً



عن: Brandon, S. G. P. Religion in Ancient History, P. 2.

- (٩٦) المرجع السابق، ص ٢٨١ - ٢٨٢، وانظر خصوصاً أجنحة مماثلة، بل عليها علي البطل، السيرة الأسطورية، المصورة في الشعر العربي، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢، ص ٨٩، ٩٠.
- (٩٧) راجع طه، محمد القاسم الروابي، دراسة نصرت، عبدالرحمن، المصورة الفنية في الشعر المعاصر، هي كتابه، مقالات في الشعر وقدمه، منشورات مكتبة عصان، ط ١، الأردن ١٩٨٦، ص ١٣٩ - ١٤٠.
- (٩٨) راجع تسيير ذلك في كتابي، الحب والموت في شعر بشار بن برد، مكتبة الكفاني الشعر والتاريخ، ط ١، إربد، الأردن ١٩٩٨، ص ٩٢ - ٩٣.
- (٩٩) سوسونو حبة الخبز العربي، ص ٦٩.
- (١٠٠) المرجع السابق، ص ٦٩.
- (١٠١) حول فلسفة البطولة في الشعر العربي وتطورها، انظر المادة في الشعر العربي إلى نهاية القرن الثاني الهجري، الفصل الأول.
- (١٠٢) ناعية مراني، الحب بين ترائين، الكتلة المائية، ط ٢، بغداد ١٩٨٥، ص ١٢.
- (١٠٣) المرجع السابق، ص ١٢.
- (١٠٤) جاك لايفت، دراسة الشعراء، التتويج، ومعاين، الفلكلور، ص ٦٦ من المقدمة.
- (١٠٥) بيير برونيل، كرونيكل، الميزة ميشيل بوسو، ما الألب المزارع، ترجمة فستان المعهد، دار علاء العربي، ط ١، دمشق ١٩٩١، ص ١٢.
- (١٠٦) الشعر، العربي المعاصر، دار المقتطف، ط ١، بيروت ١٩٨٤، ص ٢٢.
- (١٠٧) المرجع السابق، ص ٢٢.
- (١٠٨) المرجع السابق، ص ٢٩ - ٣٠.
- (١٠٩) المرجع السابق، ص ٣٠.
- (١١٠) مقالات في الشعر المعاصر، دار المقتطف، ط ١، بيروت ١٩٨٠، ص ١٢.
- (١١١) الحب والمختار، ترجمة مطاع صفدي، دار الآداب، بيروت ١٩٧١، ص ١١٤، ١١٥.
- (١١٢) المرجع السابق، ص ١١٩.
- (١١٣) الحب والموت في شعر الشعراء المعاصرين في العصر الأموي، منشورات مكتبة عصان، ط ١، عصان، الأردن ١٩٨٥، ص ٣٩، وانظر دراسة العربي، حسن ترويح، طبعية الحب المعاصر في شعر بني أمية، التي تمت فيها طلاً عن دراسة السجلاوي، دون أي إشارة إليها.
- (١١٤) المرجع السابق، ص ٣٩ - ٣٨.
- (١١٥) انظر المرجع السابق، ص ٣٨، ٣٩.

## النظرية الجمالية في الشعر بين العرب والإفرنج

د. جميل طوش<sup>\*</sup>

تمهيد

ليس في وسع الناقد أن يتحدث عن الشعر باليتين الكتي يتحدث فيه عن اللغة والنحو إلا إذا كان حديثه محصوراً في الجانب التقوي التحوي منه، أي في الجانب الخارجي من الشكل. ذلك أن الشعر كائن حي متعدد مكوناته ومقوماته وأهدافه وأغراضه. كما متعدد مواقع التأمل فيه ومساقط النظر إليه. هذا علاوة على أنه يتروعرع في بيئاته متضاوطة السمات والملامح، ويبتلي من تقوى متباينة الأهداف والطامح<sup>(١)</sup>. ولذلك كان من الصعب الإحاطة بصفات الشعر وتحديد أشكاله المتجسدة ومواقع النقشة فيه

وقد اختلف النقاد منذ برز علم النقد حول ماهية الشعر والفرس منه والغاية من نظمه. ويرد الدكتور إحسان عباس أسباب هذا الخلاف إلى أسس ثلاثة هي: الخيال، والغاية أو المهمة التي يؤديها الشعر، والشكل والضمون<sup>(٢)</sup>. فعول كل من هذه الأسس بدور جدل واسع ويشرد خلاف كبير. فكل من النقاد والمفكرين مفهومه وآله موقفه الذي يلزم الشعر والشاعر به، وبخاصة أن الشعر يتكون من عناصر عدة، يحصرها بعضهم في الفكر والشعور والخيال<sup>(٣)</sup>، ويحصرها بعضهم في المعاني والألفاظ والصيغ<sup>(٤)</sup>. كما يراها بعضهم أربعة هي العاطفة والمعنى والأسلوب والخيال<sup>(٥)</sup>. ومنهم من يتحدث عن العاطفة والفكرة والأسلوب والخيال<sup>(٦)</sup>. وقد يستحسن بعضهم ذكر الشكل أو الأسلوب بدلاً من الألفاظ والصورة بدلاً من الخيال، والضمون بدلاً من الفكرة أو المعنى، والشعور بدلاً من العاطفة، إلى ما هنالك من مصطلحات وتسميات تختلف اختلافها بسيطاً، وإن كانت تؤدي إلى الدلول نفسه ولومره إلى قصد نفسه.

ومن يتبع حركة النقد الأدبي الطليعة والمعاصرة يجد كل طائفة من النقاد معنية

\* باحث في النقد الأدبي - الجامعة الأردنية الهاشمية

بمتسر أو أكثر من هذه العناصر. فهناك من اعتبروا الشكل عملاً جمالياً فحسوا بالشكل وما يتعلق به من جودة صياغة وبراءة نسج وحسن إيقاع، ومنهم من نظر إلى العمل العاطفية وصديق الإحساس، وهذا الشعر وسيلة لنقل ما استمر من أحاسيس النفس وكمن من خلجاتها... هذا إلى اختلاف قدرات النقاد أنفسهم على تلمس مكان الجمال وتعرف مواطن المعب والدعشة، وتحديد منابع الشعر في التصفيد.

ولست أريد أن أتحدث عن جوانب الخلاف في تذوق العمل الفني. فالخلاف موجود في كل شيء عرفه الناس وتحدثوا عنه. ولكني رأيت من خلال سنتي الطويلة الوثيقة بالتقصيدة العربية، أن أتحدث عن جانب مهم فيها فلما تحدثت عنه النقاد مباشرة، هو الجانب الجمالي الذي طفت عليه جوانب أخرى لها صلة بالسياسة والاجتماع والفلسفة وعلم النفس. وغير ذلك من المذاهب والاتجاهات المتعددة المتباينة التي تحكم حياتنا وتؤثر في أدواقنا وحواسنا وقدراتنا على النقد والتقييم.

وكنت منذ طعنت بالشعر ونظمه ودرسته وتكلمت سيلاً للحكم عليه بمعيار مستقل لا يضع في تقويمه أي اعتبار شعر الاعتياد الجمالي الفاضل على الإقتان والدقة والانسجام والإخلاص للصناعة الشعرية، دون أي اعتبار آخر من مطالب الحياة. قد يكون له علاقة بالشعر أو ارتباط به لشعب أو لأخر.

وقد حاولت أن استخلص من خلال مسحيتي الشعر العربي، واستقراء ما كتبه النقاد والباحثون العرب عن هذا الشعر، نظرية هي أقرب ما تكون إلى النظرية الجمالية التي عرفها وصرف بها النقاد الغربيون. ومن الممكن ألا تكون هذه الظاهرة قد طرأت على بال أحد من النقاد العرب بالصورة التي أبرزها بها هؤلاء. ولكننا على الرغم من ذلك نجد بذورها وجذورها في كتبهم ومؤلفاتهم البلاغية والنقدية، كما سابهين فيما بعد.

وبذلك كان من الجدير بي أن أعرض النظرية الجمالية كما فهمها النقاد الغربيون، وبما تسمر من دقائقها وتفاصيلاتها، ثم انعطفت على ما كتبه العرب مبدئياً أرائهم وتصوراتهم في فهم هذه النظرية التي لا تختلف هي قليل أو كثير عن تصور النقاد الأفرنج. على الرغم من تطاول الزمن وبعد الشقة واختلاف المستوى العلمي والثقافي، ولكن يبدو أن لتناول الواقعة حكماً لا يختلف وفرة لا الخيب.

### النظرية الجمالية عند الأفرنج

ويطلق النقاد الغربيون على هذه النظرية مصطلحات مختلفة وتسميات متباينة.

فمنهم من يطلق عليها اسم التجربة الجمالية<sup>(١٢)</sup>، ومنهم من يطلق اسم المنهج الجمالي<sup>(١٣)</sup>، ومنهم من يطلق اسم المدخل الشكلي ويُسره بأنه دراسة الأدب كبنية جمالية<sup>(١٤)</sup>، وغيرهم يطلق عليها اسم الجمالية بصيغة المصدر الصناعي<sup>(١٥)</sup>، يقول الدكتور علي جواد الطاهر بهذا الصدد: لدينا - إذن - ثلاث كلمات أو أربع هي: شكلي، فني، جمالي، أسلوبى...، سارت مصطلحات - أو كالمصطلحات - للدلالة على إضفاء الأهمية في النص الأدبي على الجانب الشكلي الخارجي، وتكوين أهمية المحتوى<sup>(١٦)</sup>.

وقد يكون لترجمة أثر في اتساع هذا الخلاف، فالمنهج أو المدخل هما ترجمة للكلمة الإنجليزية Approach، والتجربة ترجمة للكلمة Experience، والجمالية ترجمة للكلمة Esthetics وأصلها في اليونانية *Esthetes*، وتشير إلى إبراز موضوعات طريقة والتطلع إليها<sup>(١٧)</sup>، وهذا المصطلح الأخير هو أكثر المصطلحات تداولاً بهذا الصدد، ويستخدمه نقادنا معرباً فيقولون «إستطائيتي»، وقد يقولون «إستتائيتي» وهو مترادف الشكلي والفني عند بعضهم<sup>(١٨)</sup> كما مترادف الفني والجميل عند آخرين<sup>(١٩)</sup>.

ولم يعرف العرب هذه المصطلحات كلها، وإن كانوا قد تحدثوا حديثاً عاماً عن التزيين والتجسيم والتنهيد كما سيجرى فيما بعد. حتى الذين كتبوا عن الجماليات العربية كان حديثهم عاماً، حيث كانوا يفتخرون إما الجمال الذي يشمل الفنون كلها، على اعتبار أن كل ما هو فني فهو جميل كما فعل المستشرق الروسي أ.ف. سافلاتوف الذي كتب بحثاً عن الفلسفة الجمالية عند العرب في القرون الوسطى<sup>(٢٠)</sup> وإما الجمال الذي يطلق بالأدب وحده من بين الفنون جميعها كما فعل المستشرق النمساوي غوستاف فون غورباوم<sup>(٢١)</sup> وليس في هذين من تحدث عن الجمالية كمذهب فني بالمعنى الذي تحدثنا عنه آنفاً.

وقد تطرق جون ديوي إلى هذا الموضوع في فصلين عنوان الأول: الدور الإنساني في الخبرة الجمالية<sup>(٢٢)</sup> والثاني: التقدير الفني والتقدير الجمالي<sup>(٢٣)</sup>، يحاول فيهما أن يشرح كل المصطلحات التي لها صلة بهذا الموضوع، ويؤسس إلى أملاق بعيدة فنية وفكرية ونفسية، وهو يتجاوز المجالات التي تنوي أن ندور في نطاقها في هذه الدراسة.

ويصف صاحب «مقدمة في النقد الأدبي» النظرية الجمالية بأنها منهج جمالي يركز في أساسه على نظرية علم الجمال (الاستطيقا) الذي هو أحد أقسام الفلسفة<sup>(٢٤)</sup>، ويضيف: وهو يستمد موضوعه من إن الناس - والحياء - يعكفون على الأشياء سواء كانت أشياء طبيعية، أو من إبداع الفنان، أو من الصناعات، بأحكام وصفات جمالية.

كان توصف بأنها جميلة أو جميلة أو هائلة أو جميلة أو مثيرة للفضول، أي أنهم يستعملون عبارات ذات مدلول جمالي<sup>(٣٧)</sup>، ويضيف: ومن هنا لا يلتفت النقد الجمالي إلى الفكرة هي العمل الفني أو الموضوع أو المضمون، وإنما يهتم بالشكل، بالإطار العام والبناء الداخلي والصور وعلاقات الجزئيات تحسب مكان الأهمية عند الناقد الجمالي<sup>(٣٨)</sup>.

ويقول ر. ف. جونسن في تعريف الجمالية: الجماليات دراسة مسائل، مثل ما الجمال، ما علاقة الشكل بالمضمون في الأدب والفن؟ ما الذي تشترك فيه الفنون المختلفة؟<sup>(٣٩)</sup> ولكن جونسن يحس أنه يتحدث عن قضية عامة لا عن النظرية الجمالية على أساس أنها مصطلح فني فيقول: ولكن الجمالية هنا تعني شيئاً يختلف تماماً عما تعنيه (الجمالية) عندما تشير إلى موضوع هذه الدراسة<sup>(٤٠)</sup>، ثم يعود إلى تعريف الجمالية بمفاهيمها الغامضة لا التام فيعرفها بما يلي: إنها مجموعة معونة من المفاهيم حول الفن والجمال ومكانتهما في الحياة<sup>(٤١)</sup>.

ويحاول جونسن أن يحدد بدايات النظرية الجمالية فيقول: ولكن اصطلاح (الجمال) صار يستعمل بمعناه الخاص منذ بدايات النصف الثاني من القرن التاسع عشر<sup>(٤٢)</sup>، ويضيف: وفي أواخر الستينيات نادى سويسون بهذا الفن من أجل الفن، كما نادى والترستر بفكرة معالجة الحياة ذاتها بروحية الفن. ويبدو اصطلاح الجمالية متناسبا لهذين الموقفين<sup>(٤٣)</sup>.

وبناء على ذلك كله يبرز فهم جديد للفن هو أن الفن يوجد لجسد الاستمتاع به ذاته، فله قيمته في ذاته لا لأنه يقدم أهداف المهن أو الأخلاق أو المجتمع بوجه عام<sup>(٤٤)</sup>، وأشهر تعبير عن هذه النظرية يتمثل في الحركة المسماة به الفن من أجل الفن، التي ازدهرت في منتصف القرن التاسع عشر كما أسلفنا. وهي تؤكد أن الطريقة الوحيدة للنظر إلى الفن إنما تكون من خلال الإحساس الاستطعي<sup>(٤٥)</sup>.

وقد نجد للنظرية الجمالية نقاط التقاء في النظرية الشكلية التي يصفها صاحب كتاب النقد الفني بأنها نظرية التقاء الفني الجمالي<sup>(٤٦)</sup>، كما يصف النزعة الشكلية بأنها تهدف إلى تربية الذوق<sup>(٤٧)</sup>، وكذلك نجد للجمالية مشابهاً فيها في المدرسة البرناسية التي تقوم على الانضباط واللاشخصية والدقة والوصفية والكمال في الشكل<sup>(٤٨)</sup> ولا يبعد أن نرى لها مشابهاً أيضاً في المذهب اللغوي والكلاسيكي كما سنرى فيما بعد، فهذه المذاهب والمناهج كلها تركز على جانب الشكل وتحتفل بالصياغة، وتعتبر فهم

الاتسجام والتناسب والموسيقى اللغوية اهتماما كبيرا.

ويبدو من تتبع ما كتبه نقاد الجمالية أن هذه الكلمة تشيد بالدلالات الثلاث:

١- دلالة عامة واسعة تطلق على كل شيء جميل بوصف بالجمال كالزهرة والحديقة والفتاة الحسناء والقمر إلى غير ذلك. وهذا معنى مجسم ليس له أي مدلول مصطلحي خاص يمكن أن يتضمن واحداً فضائها العلم أو الفن.

٢- دلالة أضيق تروافد ما نعنيه بكلمة الفن. فالفن ضروب من الجمال والفنون هي صناعة الجمال. ولذلك لا بد أن نجد كثيراً ممن يمانجون فضائيا الجمال، يتوسعون في استخدام هذا المصطلح. فيحدثون عن الفنون بصفة عامة. ويكون الحديث عن الجمال هو استهتاف شامل لتاريخ الفن وضروبه وفضائيات ومفاهيم الناس حوله.

٣- دلالة خاصة جداً تطلق على أحد مذاهب الفن أو مناهجه أو نظرياته. وهو هذا المنهج الذي نشهده عندنا. وهو يلف في مشاكل النهج الواقعي والضمي والرمزي والرومانسي إلى غير ذلك. لأنه يركز على الجانب الجمالي في العمل الفني الذي لا يقصد من ورائه قصد ولا ترحم منه مفعلة.

والفرق بين الجمال في الحياة والجمال في الفن أن الجمال في الحياة ليس من صنع الإنسان، أما الجمال في الفن فهو من صنع الإنسان. ومن هنا انطلق أرسطو في نظريته الفالكة بالمشاكل. فكل شيء في الوجود هو مشكلة لمثل لا تقع عليه العين. وكل عمل فني هو مشكلة لعمل جميل موجود أو متصور تقع عليه عين الفنان. أو بطوره له فكرة أو يصوره له خياله. وليس جمال الفتاة قائما على جمال الموضوع، فالجميل والقيبح من مظاهر الطبيعة والحياة يمكن أن يعاد أهل الفن بموضوعاتهم حتى يكون هناك جمال الجمال، أو جمال القبح فيقدر الجميل أجعل مما هو. والقيبح أشد إثارة واشمأزازاً<sup>(٣١)</sup>.

ومناط القيمة في ذلك كله هو القدرة الإبداعية التي يتمتع بها الفنان. فإذا كان الفن شمساً كان مناط القيمة هو البهتان الذي يقوم على الذوق السليم والحس الرفيع والشعور المتفتح والتفكير العميق والخيال الواسع<sup>(٣٢)</sup>. وهي قيم أساسية في العمل الفني سيأتي لها مزيد من التفصيل في موضع لاحق.

ومعذ القدم حاول أهل الفن التفريق بين جمال الفن وجمال الحياة. ومن ذلك ما قاله كانت Kant بهذا الصدد: الفن ليس تمثيلاً لشيء جميل. وإنما هو تمثيل جميل لشيء من

الأشياء<sup>(٣٢)</sup>. ويقول الفيلسوف الفرنسي لافون: «الجمال مطلقاً على هذا القول ومكتملاً له: ولو كان هذا الشيء قبيحاً»<sup>(٣٣)</sup> فمناط القبيحة في الشيء الجميل هو الجمال نفسه في حين أنه في العمل الفني هو القدرة على خلق الجمال. والقدرة هذه هي ضرب من الجمال ولكنه يختلف عن الجمال المتبقي من مظاهر الطبيعة وظواهرها.

بعد هذه الجولة في النظرية الجمالية، وما يدور حولها من آراء وأفكار وملاحظات، نود أن نذكر المراكز التي تقوم عليها النظرية الجمالية وهي التالية:

أولاً، احترام الشكل وما يتخلله من براعة وفنية وإتقان وسيطرة على أدوات الفن ووسائله. والشكل مصطلح أساسي في عالم الفن لأن نستطيع أن نقية حقه من الشرح والتوضيح حتى نتأمله من جوانب مختلفة لها صلة وثيقة به. وهذه الجوانب التالية:

أ - الدقة: وهي وضع الشيء في موضعه الصحيح. وقد كان أفلاطون يقول في هذا الصدد: «إن الأشياء ليست جميلة جمالاً مطلقاً، وإنما تكون جميلة عندما تكون». كما يقول هوميوس: «في موضعها، وقبيحة عندما تكون في غير موضعها»<sup>(٣٤)</sup>. وقد عبر عمر أبو ريشة عن هذه الفكرة بقوة حين قال:

كان وفقاً على التبرج وكأنت روعة الشيء وضعه في مكانه

فلول مؤهلات الفنان أن يعرف كيف يضع الشيء في مكانه.

ب - الجودة: وهي في الشعر مثلاً القدرة على استخدام الأنماط استخداماً حسناً ينسجم مع الأسلوب والقواعد. ويبين أدلة الذوق ورهافة الإحساس. وقد عرف كولبرج الشعر بأنه أجود الأنماط في أجود نسق<sup>(٣٥)</sup>. ووصفه فروست بأنه أدب لقطي<sup>(٣٦)</sup>. ومن ثم لم يجد كرونتش حرجاً في أن يعرف الجمال بأنه التعبير الناجح<sup>(٣٧)</sup>.

ج - موازنة النظام: ويقصد بها وضع الأنماط والتركيب وضعاً خاصاً يمتاز بصفات معينة ترضي الذوق وتريح الإحساس. ومن هذه الصفات الانسجام، التناظرية، التباين. يقول أفلاطون في هذا الصدد: «إن الوزن والتناسب هما عنصران الجمال والتكامل».

ويقول أرسطو: «إن الجمال يتكون من نظام الأشياء الكثيرة»<sup>(٣٨)</sup>. ويقول الفيلسوف أفسطوليوس: «إن هذا يرضي لأنه جميل، وهو جميل لأن أجزائه تتشابه ويتطابق انسجاماً واحداً»<sup>(٣٩)</sup>. يقول أريك نيوتن: «في أصل الإنسان تولى إلى شيء انتقنا على تسميته بالذات

الجمالية، ثوب النظام والاتساجم والتوازن والتخمة والتنسج<sup>(11)</sup>، ويلبس مثقوب الشعر هذه القيم التي رتبناها إلى ما أطلق عليه اسم مراعاة النظام في لغته وإيقاعه وتكوينه العلم، وفي التكوينات الجزئية التي تتسلسل داخل هذا الإطار العلم<sup>(12)</sup>. ويلحق بهذه القيم ما جاء ظهر متكلف من ضروب التطبيق والجناس والسجع وأنواع البديع الأخرى، فهي في أصلها تقوم على فكرة النظام.

د - الصورة الفنية: وتكون من الممكن أن تخرج تحت بند، مستثقل فهي تقوم في أساسها على الخيال، والخيال لا علاقة له بالشكل، ولكن الصورة الفنية شيء، يجمع بين الخيال والقدرة الفنية، فالخيال هو الروح والقدرة الفنية هي الجسم، ولابد لصانع الصورة الفنية من ذوق يمكنه من تسويق الطلال والألوان، والصورة عنصر أساسي والوصول من عناصر الشعر، وهي الحد الفاصل الذي يميز بينه وبين العلم، وقال رانسوم: العلم يرضي دائما عقليا أو عمليا، ويمرّ أقل ما يمكن من التصور، والفن يرضي دائما تصوريا ويمرّ أقل ما يمكن من العقل<sup>(13)</sup>، وتقوم الصورة في الأصل على التجاز والاستعارات وأصناف التشبيه والكليات، وللاستعارات قيمة كبيرة في تحديد قيمة الشاعرية، قال أريستو إن أعظم شيء أن تكون سيد الاستعارات، فالاستعارة علامة العيشية إنها لا يمكن أن تكون إنها لا تمنح للأخرين<sup>(14)</sup>، ويقول الفيلسوف: إن التصوير نفسه أجمل المعاني وأبدعها، بل هو رأس المعاني وسيدتها<sup>(15)</sup> ويقول راي Ray: إن الصورة وعندها تكسب العمل جمالا<sup>(16)</sup>، وثمة من يتجاوز هؤلاء جميعا في تشهير قيمة الصورة في الشعر والحماسة لدى مساهمتها في تحسينه وتزيينه... ذلك هو روبرت اندروز Robert Andros الذي يقول: ليس صوابا أن الصورة إحدى دعائم الشعر، وإنما الصواب أن الصورة جوهر الشعر وهي روحه وجسده<sup>(17)</sup>، وهكذا تبدو الصورة عنصراً جماليا كبيرا الأهمية في الشعر.

هـ - الموسيقى: وتشمل ضروب الوزن والإيقاع، وهي عنصر أساسي في الشعر بمقاييس الجمالين والكلاسيكيين على الأقل، يقول ديوييت بوركر Dewitt Parker بهذا الصدد: ومن دون هذه الموسيقى في الأداء لا يكون هناك فن جميل مهما كانت أهمية المعاني المتصلة به<sup>(18)</sup>، وقد أكدت الهزليث درو Elizabeth Drew هذه الحقيقة حين قالت: وسيفي الشعر ما دام له جرس موسيقي وإيقاع راقص<sup>(19)</sup>، ولهذا السبب نفسه رفض أيليوت Eliot الشعر الحر أو الشعر اللثور معتجاً بأن الحرية لن تكون



أبدا هروباً من الوزن في الشعر، وإنما هي السيطرة عليه وإتقانه<sup>(٢٢)</sup>. ويظن روبرت فروست Robert Frost الموقف نفسه حين يقول: سأرضى أن أكتب الشعر الحر حين ينظر لي أنني أستطيع ممارسة الجنس بلا شبكة<sup>(٢٣)</sup>. وهو يعني بذلك أن الوزن أساسي في الشعر تماماً مثلما هي الشبكة أساسية في لعبة التنس. وإذا كان جمال الزهرة يملأ العين فإن جمال الموسيقى يملأ الروح.

ثانياً، التزام الموضوعية، ويقصد بها استبعاد العواطف الشخصية وحساب التذوق والتقدير والجمال والتذوق من عملية الحكم التقدي في التجربة الجمالية. وعلى هذا الأساس يفرق بعضهم بين نوعين من الذوق هما: الذوق بمعناه العام وهو الذي يختلف بين الناس، ولتعدد الأسباب لذلك الاختلاف، والذوق بمعناه الخاص وهو الذوق الجمالي الذي يحكم على الجمال البحث في العمل الفني ويكاد ينظر باتفاق الجميع كما تنظر قواعد النحو في العبارة اللغوية بالاتفاق العام<sup>(٢٤)</sup>.

وهذا يعني أن النظرية الجمالية تعتمد الذوق في تنس اللذة الفنية، ولكنه الذوق القوي العقل البشري على الأسس والمعايير لا الذوق الشخصي السائب الذي يتقبل ما يشاء ويرفض ما يشاء بالاعتماد على المزاج والهو الذي يختلفان من إنسان إلى آخر. ويؤكد هذا الموقف أنطون الفرانسي في 188٠ حين يقول: ليس له (أي الذوق الشخصي) أي قيمة<sup>(٢٥)</sup>.

ثالثاً، إنكار قيمة المحتوى، ويترتب هذا الجداً على الجدا السابق ألا وهو احترام الشكل. لقد كانت المدرسة الكلاسيكية تحترم الشكل، ولكنها لم تكن تهمل المضمون أو المحتوى. أما المدرسة الجمالية فهي تتمسب للشكل وتكر المضمون. ولا تنحصر قيمة الشعر عندها في مضمونه بعد ذلك سواء كان واقعياً أو مثالياً أو رجعياً، وإنما هي في كيفية التعبير عن المضمون<sup>(٢٦)</sup>. فهي ترى أن المهم هو الشاعر وكيفية تعبيره. وليس الموضوع في حد ذاته<sup>(٢٧)</sup>.

يقول كرونتشه في هذا الصدد: قد يبدو غريباً أو مثيراً للضحك أن نبحث النهاية في الفن<sup>(٢٨)</sup>. ولذلك كله فإن النظرية الجمالية تنكر القيمة التاريخية والاجتماعية<sup>(٢٩)</sup> والنفسية<sup>(٣٠)</sup> والخطبية والدينية والفلسفية<sup>(٣١)</sup> للعمل الأدبي لأنها لا تؤمن بأي جدوى من ورائه. فليس للشعر غاية أخلاقية أو تعليمية، إنما هو ينظر فقط إلى جانب الجمال<sup>(٣٢)</sup>. وقد سوغ أحد الفلاسفة هذه الدعوة بقوله: يراد من الشاعر حسن الكلام، والتصديق يراد من الأنبياء<sup>(٣٣)</sup>. وقال برادلي BRADLEY في المعنى نفسه: كيف

يمكن أن يحدد الموضوع قيمة الشعر في حين يمكن أن نكتب في الموضوع الواحد اشعار تتفاوت قيمتها<sup>(١٢)</sup>.

وخلاصة القول إنه مهما تكن قيمة المضمون وأهميته فلا بد له في النهاية أن يتحول إلى فن، والعمل الذي لا يقلعنا عنها يظل قاصراً عن بلوغ كماله<sup>(١٣)</sup>.

لقد حاولت في السطور السابقة أن أرسم ملامح بارزة للنظرية الجمالية كما فهمها نقاد الغرب وشعراؤهم، ولذلك حشدت أكبر قدر ممكن من آرائهم وأقوالهم ومواقفهم حتى تكون الصورة صادقة قدر الإمكان، وإلا فقد كان من الممكن الاكتفاء باللمحة الباردة لولا أن الصورة ينبغي مهنزة لا محايدة. ولم يكن مضموني من هذا البحث أن أوتجع مفهومي للقصيدة الجمالية عند الإفرنج، بل أن أقدم صورة واقعية شافية عنها من خلال آرائهم وأقوالهم.

إن هذه هي صورة النظرية الجمالية عند الإفرنج، فكيف كانت صورتها عند العرب الذين عرفوا بولعهم بالشعر. وأهتزازهم له، وإعلانهم من شأنه؟ وهل كان لهم رأي في الجمال الفني وموقف منه؟ بل هل كانت لهم نظرية فيه نستطيع أن نبسطها ونوضح جوانبها ونقدمها على أنها نظرية واحدة في الموضوع؟

والجواب هو أن العرب كانت لهم جولات واسعة في نقد الشعر وتفسيره، والتفكير له من جميع جوانبه لغة وأسلوباً ومبنى وعاطفة وخيالاً. وهم وإن لم يذكروا مصطلح الجمال مسراحة فقد داروا حوله وأثروا به وعنوه حينما كانوا يتحدثون عن أصول النظم وشروط إتقانه والنباجة والماء والروث كما سنرى فيما بعد. إنهم لم يعالجوا هذه القضايا بالطريقة التي يعالجها بها نقاد الغرب، ولا باللباقة التي يتناولونها بها تماماً. ولكنهم خرجوا من جولاتهم النقدية بالنشائج التي خرج بها نقاد الغرب من حيث جعلهم الجمال الفني غاية مفضلة في الشعر، وقد نجد عندهم الآراء نفسها التي ارتأها الغربيون والوافدون التي وقفوها والتعبيريات التي استخدموها في هذا الضمار. وليس ثمة نقطة عرضتها فيما سبق من البحث إلا وأنها مثيل عند العرب. وكان من الممكن أن أعود من حيث بدأت فأعالج القضايا نفسها التي هاجتها في السابق، وأبين وجهة النظر العربية في كل منها على التسق لنفسه، لولا أنني لا أريد أن أكرر نفسي. ولذلك فسأعرض النظرية الجمالية في نقاط محددة ملتزماً بالإيجاز قدر الإمكان، وبخاصة أن حيل الكلام امتد وطال.

النظرية الجمالية عند العرب

لقد لمس النقاد والبلاغيون العرب السمات الجمالية في شعرهم دون أن يدركوا هذا المصطلح نفسه. فقد تحدثوا عن التزيين<sup>(٢٤)</sup> والتحسين<sup>(٢٥)</sup> والتذهيب<sup>(٢٦)</sup> والتلطيف<sup>(٢٧)</sup> والانتقاء<sup>(٢٨)</sup> والانتخاب<sup>(٢٩)</sup> وهذوية اللفظ ورشاقة المعنى<sup>(٣٠)</sup>. وما هذه المصطلحات كلها إلا الجمال الذي تحدث عنه نقاد الإفرنج.

مهما يكن فإني سأعرض سلاخ هذه النظرية الجمالية عند العرب في المظاهر التالية:

أولاً، التمسك بالجمال الفني. وقد أكثر نقاد العرب وبلاغيهم من الحديث عن هذا الموضوع. فعلاوة على كل ما ذكرنا من القول بضرورة التحسين والتزيين بتجديد العسكري مثلاً عن حسن المعرعي<sup>(٣١)</sup> وحسن الصنعة<sup>(٣٢)</sup> والعبارة المستحسنة<sup>(٣٣)</sup>. وقد أوشك البلاغيون في ذلك حتى إنهم ضربوا بين البيان والجمال صراحة. قال ابن الأثير: شيطان لا نهاية لهما هما البيان والجمال<sup>(٣٤)</sup>. ويبدو أن كل ما وضعه البلاغيون من شروط في علمي الفصاحة والبيان كان في خدمة الجمال الفني كما سنرى فيما بعد.

ثانياً، الأخذ بمبدأ اللغة الفنية. فقد جعل البلاغيون ولقاء الشعر اللغة الفنية غاية من غايات الصناعة اللمالية وشاعراً على تحقيق عنصرَي الإتيان والجودة في النص. قال ابن الأثير: لقد تسفحت الأشعار قديمها وحديثها وحفظت ما حفظت منها، وكنت إذا مررت بنظري في ديوان من الدواوين، ويروح لي فيه مثل هذه الألفاظ فأجد لها نشوة كشوة الخمر. وطريقا كطرب الأنسان<sup>(٣٥)</sup>. فهذه اللغة الفنية هي معيار جودة النص وإتقانه. وكما قد أشرنا إلى تبه أصحاب النظرية الجمالية إلى اللغة الفنية وقولهم بأنها غاية الغايات ونهاية النهايات في العمل الفني.

ثالثاً، التنويه بمبدأ الذوق الفني. ويولي النقاد العرب الذوق الفني غاية كبرى، ويعملونه من الأسس الراسخة لقياس الجمال الفني وتحسن اللغة الجمالية في النص الأدبي. وهم يعرفون الذوق الفني هذا بأنه ملكة تتحصل في النفس من كثرة الدراسة والممارسة.

يقول ابن خلدون في هذا الشأن: أعلم أن لغة الذوق يتداولها المختون بقنون البيان، ومعناه حصول ملكة البلاغة للسان<sup>(٣٦)</sup>. ويضيف: فإن الملكات إذا استقرت ورسخت في محالها ظهرت كأنها طبيعة وجيلة لذلك العمل<sup>(٣٧)</sup>. ويعرف ابن خلدون هذه الملكة بقوله: فإذا اتصلت مقاماته (يقصد التكلم) بمخالطة كلام العرب، حصلت له الملكة في نظم

الكلام على ذلك الوجه، وسهل عليه أمر التركيب حتى لا يكاد ينحو فيه غير معنى البلاغة التي للعرب، وإن سمع تركيبها غير جار على ذلك المعنى مجه ونها عنه بأدنى فكر، بل ويظهر فكر إلا بما استقلده من حصول هذه الملكية<sup>(٣٣)</sup>. ولا غرو أن يجعل ابن خلدون هذا الذوق حاكما في التمييز بين الكلام المطبوع والكلام المصنوع<sup>(٣٤)</sup>.

وأما، الفصاحة، للبلاغيين أحوال كثيرة في تفسير معنى الفصاحة وتوضيح دلالاتها وبينان أصل اشتقاقها، وليس هنا محل بسط ذلك كله، ولكن الغرض المهم من هذا المصطلح البلاغي هو الحرص الشديد على قانون الصفاء والتنقية في صياغة الكلام العربي مفردا ومركبا. وقد عرف الخطيب الغزويني الفصاحة في الفرد بأنها خلوصه من تافه الحروف والغراب ومطابقة القياس اللغوي والكراهة في السمع<sup>(٣٥)</sup>. كما عرف الفصاحة في المركب بأنها خلوصه من ضعف النائي وتافه الكلمات والتعميد<sup>(٣٦)</sup>.

وقد حاول ابن الأثير لتفسير هذا القانون الجمالي وتفسيره فقال: فإنه لا خلاف في أن لفظة المزة والديمة حسنة يستلهما السمع، وأن لفظة البعاق فبيحة بكرها السمع. وهذه الأنطاط الثلاثة صفة الطر، وهي تنال على معنى واحد<sup>(٣٧)</sup>. وقد جعل ابن الأثير المقياس في ذلك السمع للمرهف. فبما استكناه السمع منه ظهر الحس، وما كرهه فهو التقيح<sup>(٣٨)</sup>. ويشبه أن يكون هذا المقياس ما أسماه ابن خلدون بمقياس الذوق كما أسلفنا. فالفصاحة أصلا قائمة على الذوق. أما علاقة الفصاحة بالبلاغة والحد الفاصل بينهما فلبلاغيين حول ذلك كلام كثير. ولكن مما يستحسن في ذلك ماقله السبكي عن عبد الخطيب البغدادي، وهو أن البلاغة شيء يوشئ من المعنى وينتهي إلى اللفظ، والفصاحة شيء يوشئ من اللفظ وينتهي إلى المعنى<sup>(٣٩)</sup>.

ويبدو من هذه الإيضاحات كلها أن الفصاحة لا تبدو أن تكون وجها آخر لقانون الصفاء والتنقية في الكلام مفردا ومركبا. فالفصاحة إذن هي الحرص على جمال الكلام العربي من خلال تهذيبه وتثنيبه وتحسينه وتزيينه. وهي الشروط التي تدخل في صلب صناعة الفن. والكفيل بتقدير ذلك كله هو الذوق السليم الذي تحدث عنه ابن خلدون آنفا.

خاصة، البيان والبيان عند البلاء، هو علم يعرف به إبراز المعنى الواحد بتركيب مختلفة في وضوح الدلالة على المقصود بأن تكون دلالة بعضها أجلى من بعض<sup>(٤٠)</sup>. وغاية هذا العلم الاحتراز من الخطأ في تعيين المعنى المراد. ومبادئها بعضها عقلية كإقسام الدلالات، والتشبيهات والملاقات، وبعضها وجدانية ذوقية كوجود التشبيهات

واضام الاستعارات وكيفية حسنها<sup>(٢٨)</sup>. وقد ذهب بعضهم إلى أن الكلام إذا كثر من ضر الحاجة، وزار على حد الكفاية وكان صوابا لا يشويه خلل وسليما لا يعثر به رآل فهو البيان والسحر الحلال<sup>(٢٩)</sup>. وألهم هذا التوقف عند وصف البيان بالسحر. فوجه الشبه في ذلك القدرة على التأثير، ومن هنا جاء الحديث النبوي القائل: إن من البيان لسحرا. فالكلام الذي يستوفي شروط البيان يؤثر في النفس كالسحر. وهو لم يملك هذه القدرة لولا أنه جميل لأن السحر يقوّن بالجمال عادة. وقد لاحظ ابن الأثير هذه العلاقة بين البيان والجمال. فقال قوله المشهورة التي أشرنا إليها آنفا وهي: شيطان لاتوايه ألما البيان والجمال.

وعلى الرغم من أن البيان برادف البلاغة في عرف البلاغيين، فقد اكتسب هذا المصطلح مدلولاً أوسع على مر التاريخ الأدبي. بل هو يتضمن هذا المدلول الواسع منذ قال الرسول (ص) إن من البيان لسحراً. ولهذا السبب لم يخل، إن من البلاغة لسحراً. ولو قال كذلك لما كان لقوله هذا السحر الذي تحدث عنه وأشار إليه، فالبيان يتضمن - علاوة على الإجابة والإتيان - الصفاء والتقاء والأناسة. وكل ما يعمل جمال التعبير من معان ودلالات.

وقد أصبح البيان في أيامنا هذه مدعياً أدبيا يرمز إلى الأصالة والإبداع واستيفاء شروط الفن دون النظر إلى غاية أخرى. فهو يفت في وجه كل من يقول إن غاية الفن خدمة هدف معين قد يكون وطنيا أو سياسيا أو دينيا أو أخلاقيا... إلخ. فالبيان هو بنفسه غاية وغاية عظيمة. إنه برادف كلمة الجمال في النظرية الجمالية. وهو يعمل ما تمثله المدرسة الجمالية في أيامنا من غايات وأهداف.

وقد كان طه حسين من أنصار هذاذهب ومن كبار دعاة. فقد كان يجعل البيان هو القيمة الأولى في عملية النقد التي يمارسها. وكان للأسلوب هذه شأن كبير في ذاته، ذلك بأن للتركيب العربية سحرا في تقيمه يستوي فيه الإبداع والتقليد<sup>(٣٠)</sup>.

والحرص على البيان هو الذي أوحى إلى شووي أن يقول مخاطباً أمين الريحاني الذي كان منهما بالتقسيم في الناحية البيانية،

ليس المنين قشبة الأبرار

وعنده أن يلد البيان عوار

فضحت أيام الشباب بعالم

ولد الهدائع والبرائح كلها

والبيان هو الذي أوحى للممر أبي ريشة بأن يشكو حال الشعر العربي ويتذمر مما يعانيه من أزمة، فيقول: ثمة مؤامرة عائلية ضد هذا الشعر وما وراء الشعر من قيم إنسانية جمالية<sup>(١٨٨)</sup>. ويضيف: إن إصغافني إلى رواد الشعر في زمني المبكر طبعني على محبة الكلمة الأنيفة التي تمتاز بالرشاقة<sup>(١٨٩)</sup>... الخ.

فالبيان إذن قيمة جمالية لها مكانها واعتبارها عند أصحاب المذهب البيهاني الذي لا يهتم أن يكون في جوهره مذهبا جماليا.

سافسا، عمود الشعر، يقصد النقاد بعمود الشعر التقاليد المتوارثة والبيانات التي سجل بها الشعراء الأولون، وانخفاضهم من جاء من بعدهم حتى صارت سنة متبعة وعرفها متوارثة<sup>(١٩٠)</sup>. وقد حصر صاحب الوساطة هذه التقاليد في الأمور التالية<sup>(١٩١)</sup>:

١- شرف المعنى وصحته.

٢- جزالة اللفظ واستقامته.

٣- إصابة الوصف.

٤- مقاربة التشبيه.

٥- غزارة الבעية.

٦- كثرة شوارد الأمثال.

وقال معقبا على ذلك: ولم تكن (العرب) نسيا بالجنيس والطائفة ولا تحفل بالإبداع (يقصد اليدوح) والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر<sup>(١٩٢)</sup>. ولنا نريد أن نتعقب هذه المعايير بالشرح والتوضيح. فهي ظاهرة واضحة لمن لهم صلة بهذا الفن على الأقل. والقصد من هذه المعايير وضع نظام دقيق للصناعة الشعرية يحقق به الشعراء ما يشاؤون في عالم الإبداع من قيم بيانية جمالية. ومن هذه المعايير ما يتعلق باللفظ كما هو ظاهر. ومنها ما يتعلق بالمعنى. ومنها ما يقصد به خدمة الصناعة البيانية والإبداع عن الاستعانة والعموم.

ومازالت هذه القواعد الشعرية البيانية صالحة لمصرنا. فهي لا يقصد بها أكثر من ضبط الصناعة الشعرية ومساعدتها على بلوغ مرتبة جمالية مناسبة. وكل قيد وضعه النقاد بهذا الصدد طالقصد منه الارتقاء بالصناعة الشعرية إلى مستوى جمالي سامق. سامعا، التشاسب وقد يطلق عليه اسم المشاكلة أو المؤاخاة أو التوازن<sup>(١٩٣)</sup>. ويبدو أهمية

هذا النمط البلاغي من قول بعض الحكماء في التعريف بالبلاغة: البلاغة هي تصحيح الأقسام واختيار الكلام<sup>(٢١١)</sup>. وتصحيح الأقسام هو التناسب بعينه، وقال آخر بهذا المعنى: أبلغ الكلام ما حسن إيجازه وكثر إيجازه وناسبت مسدوره وأعجازه<sup>(٢١٢)</sup>. فالتناسب الصدور والأعجاز إذن أحد شروط البلاغة.

ومن الكلام الذي تحقق فيه التناسب على أكمل وجه قول أبي تمام:

قد بلونا أيا سعيد حديثنا	وبلونا أيا سعيد قديمنا
وورثناه ساجداً وقليلاً	ورثناه بارحنا وجميعنا
فلعلنا إن ليس إلا بقل النفس	سار التكرم يدعي كرمنا

فكل لحظة في الشطر الأول من البيت لها ما يناسبها في الشطر الثاني. ومن الواضح أن هذا التناسب يتحقق في البيتين الأول والثاني على أكمل وجه كما أسلفنا.

ومما طرح فيه تامله على قوانين التناسب قول أبي نواس:

ومالك فاعلم فيها بقاها إنا استكملنا أجالا وروفا

وقد علق ابن جابر الأندلسي على ذلك بقوله: ضيع الأجل وأضرد الورق مع أفعما متاسبان<sup>(٢١٣)</sup>. بقصد أن يقول: مع أنه ينبغي أن يكونا متناسبين.

ومن هذا القبيل قول مسلم بن الوليد:

فلنذهب كما ذهب غواصي مزنة يشي عليها السهل والأوهار

قال ابن الأثير مطلقاً، والأحسن أن يقال السهل والوعر أو السهول والأوهار<sup>(٢١٤)</sup>. ومن هنا عد بعضهم من وجوه سوء الصنعة سوء التفسير<sup>(٢١٥)</sup>. والتقصود بسوء التفسير عدم المحافظة على قوانين التناسب في الكلام.

ثامناً لطائف متنوعة، ويتضمن الشعر العربي كثيراً من الطرائف والمطائف البلاغية التي تزيد الكلام ثاقفاً وإشراقاً وتجعله أكثر إثارة فلتبحث في النظم راحة و في الصدور طمأنينة. وقد عد ابن رشيق من هذا الطروب من الكلام التصريح<sup>(٢١٦)</sup> والترصيع<sup>(٢١٧)</sup> والتشبيهات المعجم<sup>(٢١٨)</sup> والإشارة<sup>(٢١٩)</sup> والكثوب<sup>(٢٢٠)</sup> والكتابة والتعطيل<sup>(٢٢١)</sup> والتصدير<sup>(٢٢٢)</sup> والمضادة<sup>(٢٢٣)</sup> والتوازن<sup>(٢٢٤)</sup> والتفسير<sup>(٢٢٥)</sup> إلى غير ذلك من الوجوه البلاغية. ولم نذكر إلا ما أشار ابن رشيق إلى موضع العبوة أو المعجب أو البراعة فيه كقولته في التصدير: فهو يكسب البهت الذي يكون فيه أبهة، ويكسوه رونقا وديباجة

ويريد ماثية وطلاوة<sup>(٢٠٠)</sup>، لما كانت صنعتها من هذا القبيل فهو من عناصر الجمال في الشعر، وهو لذلك جدير بأن يلحق بما نحن فيه من حديث عن النظرية الجمالية، أو بما أطلق عليه البلاغيون اسم الانسجام، وهو أن يأتي النظم أو النثر بكلام خال من التعقيد القضي أو المعنوي... فهما دقيق الألفاظ جليل المعنى لا تكلف فيه ولا تصف، يتحدر كتحد الماء المنسجم فيكاد لسهولة تركيبه وعذوبة ألفاظه أن يسيل رقة<sup>(٢٠١)</sup>، فإن كان في النظم فتكاد الأبيات أن تسيل رقة وعذوبة وربما دخلت في الرفق المطرب<sup>(٢٠٢)</sup>، وهذا الرفق المطرب من الكلام هو غاية ما يطمح إليه الشعراء، وهو السحر الحلال الذي تحدث عنه البلاغيون، والسحر الحلال هو الجمال دون شكل.

ويبدو من مجمل ما سلف أن العرب قد ألمعت الجمال في الشعر، وتعمقت هذا الجمال في عناصر الشعر المختلفة، وكل ما يستلزمه الشعر من تجويد وألفاظ وبراعة. ولقد قام نقاد العرب بمرور كبير في هذا المضمار لا يقل بأي حال من الأحوال عما كتبه أساطين النقد الحديث، ونكرر هنا ما سبق أن ذكره الدكتور عز الدين اسماعيل من أن النقد العربي كان يعكس مبادئ المدرسة الجمالية بصفة عامة - قبل أن توجد هذه المدرسة - أصح تمثيل<sup>(٢٠٣)</sup>

ولا نريد أن نكفي حديثنا عن هذه النظرية عند العرب قبل أن نقوم بصفة مواقف في النقد الجمالي ما زالت تحسب بوجاهتها واعتبارها، هي التالية:

الأول: أن الشعر لا يقل الترجمة وأنه إذا ترجم فقد مضع المصوب والبهشة فيه. قال هذا الجاحظ في الضعيف<sup>(٢٠٤)</sup>، وقال مثله بول ضاليري عضو الأكاديمية الفرنسية<sup>(٢٠٥)</sup>، وكذلك دونالد استوفر الناقد الأمريكي المعاصر<sup>(٢٠٦)</sup>، وهذا يؤكد أن الأصل في الشعر هو الجانب الجمالي الذي يقوم على الشكل الفني. وأن الموضوع ليس له قيمة كما سبق أن ذكرنا.

الثاني: استبعاد الدين وعدم إحاطته في عملية النقد. فقد قال الجرجاني (علي بن عبد المبرز) في ذلك قوله المشهورة: الدين بمنزلة من الشعر<sup>(٢٠٧)</sup>، وقال الصولي: وما ظننت أن كفراً بنفس من شعر ولا أن إيماناً يزيد فيه<sup>(٢٠٨)</sup>، وهذا ما يقول به نقاد المدرسة الجمالية في عصرنا الحاضر، فقد نادوا بفصل الدين عن الشعر<sup>(٢٠٩)</sup>.

الثالث: أن العرب لم تدخل سيرة الشاعر في الحكم على شعره، وهي لم تكن تعرف ما يقول به بيك ودين من تأثير البيئة والعنصر والمعصر في شعر الشاعر إلا لمحات شاردة في النقد العربي ليس يوسمها أن تكون نظرية أو قانوناً كما فعل بيك ودين.



وهذا ما يقول به نقاد المدرسة الجمالية الذين يستكبرون ذلك فيرون أن ثمة معايير للجودة الأدبية مستمدة من طبيعة الأدب نفسه<sup>(١٢١)</sup>. فهذا شارل برنار ينكر أن يكون للبيئة أثر في الحياة الفنية، وينكر تفسير ظواهر هذه الحياة على أساس مادي، ويتخذ من العبقرية أساساً لتفسير كل هذه الظواهر<sup>(١٢٢)</sup>.

الرابع: إن النقاد العرب قدموا الشكل في حين لم يعمروا المعنى أي قيمة. فقد قال الجاحظ قولته الشهيرة: اللغوي مطروحة في الطريق<sup>(١٢٣)</sup> وقال العسكري: المعاني يعرفها العربي والمعجمي والشروعي والبدوي<sup>(١٢٤)</sup>. وقال أبو طالب التوحيد: المعاني يعرفها الزوج والترك والتبسط فيعرفونها كل بلفظه<sup>(١٢٥)</sup>. وهي عصرتا الحنبث قال رشيدون ما يشبه ذلك حين قرر أن إسالة فهم الشعر والتفليل من أهميته مرددهما قبل كل شيء إلى البساطة في أهمية العنصر الفكري فيها<sup>(١٢٦)</sup>. وكذلك قرر شلبي أن الشعر بين هذه الأجهزة الفكرية يختفي وراء تكاثر الحقائق والميليات الإحصائية<sup>(١٢٧)</sup>. وهذا لا يختلف عما قاله الجاحظ والعسكري والتوحيد.

هذه المواقف النقدية التي جمعت بين كبار نقاد العرب وكبار نقاد الإفرنج في عصور مختلفة تدل على قيمة ما قدمه العرب لنقاد الأدبي من جهة، وعلى أن العقل هو العقل في كل العصور، وأن ما دعا إليه أصحاب النظرية الجمالية من وجوب الاعتماد على قواعد موضوعية في تقييم الشعر هو موقف صحيح يتسم بالنطق وبعد النظر. وهو أيضا تكذيب لكل هؤلاء الذين ينادون بأن يكون الشعر في خدمة الاتجاهاات الوطنية والاجتماعية والدينية والسياسية. ذلك أن الشعر كلن مستقل، ولا يمكن أن يكون في خدمة شيء إلا الجمال الفني.

## المراجع

- (١) إحصاء عباس بن الشعر. دار الثقافة (بيروت - لبنان - ١٩٦٩) ص ١١١.
- (٢) عز الدين إسماعيل- الأدم وشوكة. دار الفكر العربي (القاهرة - ١٩٧٨) ص ٢٢.
- (٣) طه حسين والخريري. التوجيه الأدبي. دار المعارف (القاهرة - د. ت. د) ص ١٢٢.
- (٤) أحمد أمين. النقد الأدبي. مكتبة النهضة المصرية (القاهرة - ١٩٥٢) ص ٢٢.
- (٥) كمال أبو مصلح. التكامل في النقد الأدبي. المكتبة الحديثة (بيروت - ١٩٦٢) ص ٢٢.
- (٦) جبريل صولستانز - ترجمة طراد زكريا. النقد الفني - دراسة جمالية وفلسفية. المؤسسة المصرية للدراسات والنشر (بيروت - ١٩٨٩) ص ٢ وما بعدها.
- (٧) محمد حسن عبد الله. مقدمة في النقد الأدبي. دار البحوث العلمية (الكويت - ١٩٧٥) ص ٤٤.
- (٨) ويذر - إس. سيكوت - ترجمة هادي طروان اسماعيل ورفيعة. خمسة مداحل إلى النقد الأدبي. دار الرشيد للنشر (بغداد - ١٩٨١) ص ٢ وما بعدها.
- (٩) ب. ف. جونسون - ترجمة عبد الواحد الزاوي. الجمالية (ضمن موسوعة المصطلح النقدي) دار الرشيد للنشر (بغداد - ١٩٨٢) ص ٢١٧.
- (١٠) علي جواد الطاهر. مقدمة في النقد الأدبي. المؤسسة المصرية للدراسات والنشر (بيروت - ١٩٧٩) ص ١٦١.
- (١١) النقد الفني. مصدر سبل ذكره رقم (٦) ص ٢٢.
- (١٢) مقدمة في النقد الأدبي. مصدر سبل ذكره رقم (٦) ص ١٦١.
- (١٣) النقد الفني. مصدر سبل ذكره رقم (٦) ص ٢٢.
- (١٤) د. أوفيسيا كوكوف ورفيعة. ترجمة باسم السقا. موجز لتاريخ النظريات الجمالية. دار المعارف (بيروت - ١٩٧٩) ص ٤٦ وما بعدها.
- (١٥) فؤاد كافي. جون جوتيكاوم. ترجمة إحصاء عباس والخريري. دراسات في الأدب العربي. دار مكتبة الحياة (بيروت - ١٩٥٩) ص ٩.
- (١٦) جون جوتيكاوم. ترجمة زكريا إبراهيم. الفن خبز. دار النهضة المصرية (القاهرة - ١٩٧٢) ص ١٤٥.
- (١٧) نفس المصدر. ص ٤١١.
- (١٨) مقدمة في النقد الأدبي. مصدر سبل ذكره رقم (٦) ص ٤٤.
- (١٩) نفس المصدر.
- (٢٠) نفس المصدر. ص ٤٩.
- (٢١) موسوعة المصطلح النقدي (الجمالية) مصدر سبل ذكره رقم (٦) ص ٢٢٢.
- (٢٢) نفس المصدر.
- (٢٣) نفس المصدر.
- (٢٤) نفس المصدر. ص ٢٨٤.
- (٢٥) نفس المصدر.
- (٢٦) النقد الفني. مصدر سبل ذكره رقم (٦) ص ٤٤.
- (٢٧) نفس المصدر.

- (٢٨) نفس المصدر، ص ٢٠٢.
- (٢٩) نفس المصدر، ص ٢١٠.
- (٣٠) موسوعة المصطلح الفقهي، مصدر سبق ذكره رقم (٩)، ص ٢٤٥.
- (٣١) حوزة العلماء وأطروحات، الفتوى في الأدب العربي، المكتب التجاري للطباعة والنشر (بيروت - ١٩٦٦)، ج ١، ص ١١.
- (٣٢) نفس المصدر.
- (٣٣) عبد الكريم الهاشمي، دراسات أدبية في الأدب العربي، مطبعة دار الحياة (بيروت - ١٩٧٢)، ص ١٠.
- (٣٤) نفس المصدر، ص ١١.
- (٣٥) عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي (بيروت - ١٩٦٨)، ص ٢٥.
- (٣٦) (البرانيات، د)، ترجمة محمد إبراهيم الشولبي، الشعر كبد، تعريب وتقديم، مكتبة النهضة (بيروت - ١٩٦٨)، ص ٢١.
- (٣٧) نفس المصدر.
- (٣٨) الأسس الجمالية، مصدر سبق ذكره رقم (٢٤)، ص ٥١.
- (٣٩) نفس المصدر، ص ١٢.
- (٤٠) نفس المصدر، ص ١١.
- (٤١) ERIC NEWTON, THOUGHT IN PROSE P.572
- (٤٢) مقدمة في النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره رقم (١٢)، ص ٣٢٠.
- (٤٣) محمد زين العابدين، ترجمة محمد يوسف، محمد إسماعيل، النقد الأدبي في النظرية والتطبيق، دار صادر (بيروت - ١٩٦٧)، ص ٣٢٠.
- (٤٤) الكفاية في النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره رقم (٥)، ص ١١٥.
- (٤٥) مصطفى لطفي المنفلوطي، النظرات، دار النهضة لكتاب الطباعة والنشر (بيروت - ١٩٥٠)، ج ٢، ص ١٢٢.
- (٤٦) الأسس الجمالية، مصدر سبق ذكره رقم (٢٤)، ص ٢٨٨.
- (٤٧) بصوت عبد الرحمن، في النقد الحديث، مكتبة الأنجلو - (عمان - ١٩٥٩)، ص ٣١.
- (٤٨) الأسس الجمالية، مصدر سبق ذكره رقم (٢٤)، ص ١١٥.
- (٤٩) الشعر، مصدر سبق ذكره، ص ٢١.
- (٥٠) نفس المصدر، ص ١١.
- (٥١) نفس المصدر.
- (٥٢) الأسس الجمالية، مصدر سبق ذكره، ص ٨٢.
- (٥٣) نفس المصدر، ص ٩٠.
- (٥٤) (أبو طه، علي أحمد، صديق)، زمن الشعر، دار العودة (بيروت - ١٩٧٨)، ص ٢١.
- (٥٥) نفس المصدر.
- (٥٦) الأسس الجمالية، مصدر سبق ذكره، ص ٨٦.
- (٥٧) النقد الفني، مصدر سبق ذكره، ص ٢١.
- (٥٨) موسوعة المصطلح الفقهي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٢.
- (٥٩) نفس المصدر، ص ٢١١، ٢١٢.

- (٦٠) الأسس الجهادية، محمد سويل ذكره، ص ٢٢١.
- (٦١) نفس المصدر، ص ٢٢٤.
- (٦٢) نفس المصدر، ص ٢٢٢.
- (٦٣) محمد زكي المنشاوي، مقال بعنوان الشكل والضمير في التصور الأدبي الحديث، مجلة عالم الفكر، عدد يوليو/أغسطس (الكويت - ١٩٩٨) ص ٢١٢.
- (٦٤) الأب طيمو اليسوعي، علم الآداب، مطبعة الآباء اليسوعيين (بيروت - ١٩٨٧)، ص ٧١، ٧٤، ٧٥، ٧٦.
- (٦٥) نفس المصدر، ص ٥٢، ٥٤، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨.
- (٦٦) نفس المصدر، ص ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٨.
- (٦٧) نفس المصدر، ص ٦١٨، ٦١٩.
- (٦٨) نفس المصدر، ص ٤٦، ٤٧، ٦١٠، ٦١٩، ٦٢٩.
- (٦٩) نفس المصدر، ص ٦١٤.
- (٧٠) نفس المصدر، ص ٦١، ٦٢.
- (٧١) نفس المصدر، ص ٥٩، ٦٢٩.
- (٧٢) نفس المصدر، ص ١٩٦.
- (٧٣) نفس المصدر، ص ٢٠.
- (٧٤) نفس المصدر، ص ١٠٠.
- (٧٥) ابن خلدون، المقدمة، دار العلم (بيروت - ١٩٧٧)، ص ٥٢٢.
- (٧٦) نفس المصدر.
- (٧٧) نفس المصدر.
- (٧٨) علم الآداب، مصطفى سويل ذكره (رقم ٦٤)، ص ٥٥٨.
- (٧٩) المنشاوي، التوقيعي، الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتاب العربي (بيروت - ١٩٨٧)، ص ٥١.
- (٨٠) نفس المصدر.
- (٨١) علم الآداب، محمد سويل ذكره، ص ٤٤.
- (٨٢) نفس المصدر، ص ٤٤.
- (٨٣) محمد علي زروق، المنشاوي، علم الفصحى العربية، دار المعارف (مصر - ١٩٣٩)، ص ٦٢٦.
- (٨٤) علم الآداب، محمد سويل ذكره، ص ١٠٢.
- (٨٥) نفس المصدر، ص ١٠٩.
- (٨٦) حلمي مرزوق، تطور النقد والتشكيك الأدبي الحديث في مصر، دار المعارف (مصر - ١٩٦٦)، ص ٤١٢.
- (٨٧) عمر أبو ريشة، مذكراته في مجلة الأسبوع العربي، عدد ١٢٢٢، بتاريخ ٢١ أيار ١٩٤٢.
- (٨٨) عمر أبو ريشة، مذكراته في مجلة الأسبوع العربي، عدد ١٢٢٦، بتاريخ ٢١ نيسان ١٩٤٢.
- (٨٩) أحمد أحمد بدوي، أئمة النقد الأدبي، مكتبة نهضة مصر والمطبعة (مصر - ١٩٦٠)، ص ٥٢٢.
- (٩٠) علي بن عبد العزيز البدر جاني، الوساطة بين المثالي والخصوصية، دار إحياء الكتب العربية (مصر - ١٩٥١)، ص ٢٢.
- (٩١) نفس المصدر.
- (٩٢) علم الآداب، محمد سويل ذكره، ص ١٢١، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣.

- (٩٤) نفس المصدر، ص ٦٨.
- (٩٥) نفس المصدر، ص ٦٣.
- (٩٦) نفس المصدر، ص ١٢٢.
- (٩٧) نفس المصدر، ص ٢١٦.
- (٩٨) نفس المصدر، ص ٢٢٦.
- (٩٩) الحسن بن رشيق المقداد في معاني الشعر، دار الجيل (بيروت - ١٩٨١) ج ١، ص ٦٩.
- (١٠٠) نفس المصدر، ص ٢١٥.
- (١٠١) نفس المصدر، ص ٢٩٦.
- (١٠٢) نفس المصدر، ص ٢٠٩.
- (١٠٣) نفس المصدر، ص ٢٠٥.
- (١٠٤) نفس المصدر، ص ٢٠٥.
- (١٠٥) نفس المصدر، ج ٢، ص ٢.
- (١٠٦) نفس المصدر، ص ١٩.
- (١٠٧) نفس المصدر، ص ١٩.
- (١٠٨) نفس المصدر، ص ٢١.
- (١٠٩) نفس المصدر، ص ٢.
- (١١٠) نفس المصدر، ص ١٠٢.
- (١١١) نفس المصدر، ص ٦٣.
- (١١٢) الأسس الجمالية، مختصر جيل ذكر، ص ٢٣.
- (١١٣) الجاهل، العروان، تحليل عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي (القاهرة - ١٩٤٥).
- ج ١، ص ٢٥.
- (١١٤) الأسس الجمالية، مختصر جيل ذكر، ص ٢١٩.
- (١١٥) نفس المصدر.
- (١١٦) التوساط، مختصر جيل ذكر، ص ٦٤.
- (١١٧) القصوي، أخبار أبي تمام، لجنة التأليف والترجمة والنشر (القاهرة - ١٩٣٧) ج ١، ص ١٣٩.
- (١١٨) موسوعة المصطلح اللغوي، مختصر جيل ذكر، ص ٢٦٩.
- (١١٩) مصطلح النقد الأدبي، مختصر جيل ذكر، ص ٥٥٥.
- (١٢٠) الأسس الجمالية، مختصر جيل ذكر، ص ٢٤٥.
- (١٢١) الحيوان، مختصر جيل ذكر، ج ٢، ص ١٦٦.
- (١٢٢) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعات، دار الكتب العلمية (بيروت - ١٩٨١) ج ٣٢، وكلام العسكري هذا مشرف من الجاهل.
- (١٢٣) أبو طالب محمد الأوزي القفطاري، شرح ديوان المتنبي ص ٩٨ مثلاً عن تاريخ النقد الأدبي عند العرب لشاذل [عبدل بناس - مؤسسة الرسالة (بيروت - ١٩٨١) ج ٢، ص ٢٦١.
- (١٢٤) مصطلح النقد الأدبي، مختصر جيل ذكر، ص ٢٦٢.
- (١٢٥) نفس المصدر، ص ١٩٧.

## التأويلية بين المقدس والحديث

د. عبد الملك برنابي

### أولاً، مفهوم التأويلية

التأويلية مفهوم إجرائي عرف في تقنيات القراءة وأدوات فهم النص، وأليات إنجازه، وتبين معانيه منذ المصور الوثيقة في القديس، وبالتحديد منذ عصر سقراط (Socrate, 470-399 av. J.C.) وأرسطوطاليس (Aristote, 384-322 av. J.C.)<sup>(1)</sup>... وهو مفهوم يجب أن يدرج ضمن الإجرائية والآلية، لا ضمن المنهجية.

وعلى أن من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح إلى العربية في صورته الغربية بكل حاجة فاعل عليه، أكبره مبروطاً، وهو من ألجأ ما يمكن أن يطلقه الفاعل في اللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبق لنا، إذن، إلا أن نستعمل «التأويلية» مقابل المصطلح الغربي القديم. ولنا لا نرى بتمعية هذا المفهوم بالقياس إلى الاستعماريين الاثنين: للمصطلح الفلسفي (L'herméneutique)، والمصطلح اللغوي (L'interprétation).

وليس الخوض في موضوع التأويلية، كما سبقت الإيماء إلى ذلك، أمراً جديداً، بل إنه حقل خاضع للناس فيه خوفاً كثيراً من عهد سقراط إلى عهد هابدر (Martin Heidegger, 1889-1976)، وغادامر (Hans-George Gadamer)، وبول ريكور (Paul Ricoeur)، وإمبرتو إيكو (Umberto Eco)...

ولنا قد تعود الجدة إلى بعض موضوعنا هذا، في المقارنة بين جهود الغربيين في بلورة هذا المفهوم ولطويعه لفهم التصور على اختلاف أشكالها وأجناسها: من التوراة

\* عضو المجلس الإسلامي الأعلى - الجزائر.

إلى النصوص الفلسفية المتقدمة، إلى النصوص الشعرية المتأخرة الثقافية والجمال، ثم ربط كل ذلك بجهود العلماء المسلمين في تعاملهم مع هذا المفهوم، وخصوصاً لدى تأويلهم آيات كثيرة من القرآن العظيم، وأحاديث غير قليلة من نصوص الحديث النبوي الشريف.

وحسب تعاملنا مع الترتيب الزمني، وذلك بحكم أن الإغريق سبقوا العرب المسلمين إلى معالجة هذا المفهوم، فإننا نبدأ بالحديث عنه في الثقافة الغربية، قبل أن نتدرج إلى الحديث عنه في الثقافة العربية الإسلامية.

لقد جاء مصطلح التأويلية (ويطلق عليه بالفرنسية، والألمانية، والإنجليزية، والإيطالية، والإسبانية، ثباتاً: *Hermeneutik, hermeneutik, hermeneutics, ermeneutica* من لفظ إغريقي هو: *(hermeneia)*<sup>٢٢</sup>، وهو يعني في لغتهم التأويل الذي يحسب الدقة والصرامة، والمشكلات من القضايا، والتأويل ذات العلاقة بالتأويل ولقد تناولنا<sup>٢٣</sup>.

والحق أن هذا المصطلح في أصله لا صلة له بالنص الأدبي، وإنما هو من مصطلحات الفلسفة وأصولها المتخذة لتأويل النصوص الدينية والفلسفية بعمامة، ونصوص التوراة بطائفة، حتى قيل: «التأويل القديم» (ثم توخى في استعمال هذا المفهوم الفلسفي فامسح بطلب على تأويل كل ما هو رمزي)<sup>٢٤</sup>.

### ثانياً، التأويلية في الثقافة الغربية

ولقد تعامل العلماء والفلاسفة مع هذا المفهوم منذ القدم، خصوصاً، لتأويل الأعمال الشعرية و شعرية تعيين مجموعة المسائل المتضمنة للقرآن، وهم هذه الطوائف، كما استعمل لفهم كل الإبداعات الفنية، والحكايات الأسطورية، والأحلام، وأشكال الكتابات الأدبية بعمامة<sup>٢٥</sup>.

وكانت الدلالة، أو علم الدلالة (*Sémantique*) لدى قدماء الإغريق شاعراً على مفولتهم الشهيرة: «أن نقول شيئاً ما عن شيء ما، فإنما يعني ذلك قول شيء آخر، أي تأويله»<sup>٢٦</sup>.

فيري بول ريكور (*P Ricœur*) أن التأويلية عبارة من العلم لتفسيره نسبياً، من المعجمية التي كثيراً ما يستعمل عناصرها وذلك، حيث تربط النظرية العامة للمعنى بالنظرية العامة للنص<sup>٢٧</sup>.

ومما تتميز به التأويلية في إجراءاتها وهي تلجؤ النص، أنها تعتمد إلى إيراد السياق الاجتماعي/التاريخي، وتحاول بهذا القلب المعقد استخراج كل المعاني والدلالات المحتملة، أي أنها، ببعض ذلك، تقترض وضعا فلسفيا المرجعية وتتخذها معيارا للتكوير<sup>(٢١)</sup>.

ويرى بيير فيديدا (Pierre Fédida) أن مصطلح التأويل يبدو أنه اغتدى أشد اعتقادا، وأبعد إشكالية منذ أن دخل في حقل التأمل الفلسفي والعرفي (Epistémologique) للمتحقق علوم الإنسان. وبعد أن يربط بيير فيديدا، في شيء من المنصورة الفكرية، تطور التأويل بما يطلق عليه، «الإنسان الغربي» (L'homme occidental) بقدر أن فن التأويل، الذي عرف تحت مصطلح «التأويلية» (Herméneutique)، هو في أصله منضو تحت لواء المعرفة بمعنى مطبوع تحت معنى ظاهر لتحدد كلمة الله ... وإن الحديث، إذن، عن التأويل إنما يعني افتراض أن قراءة واحدة لا تجزئ لفهم المعنى الذي يجب أن يكون مضاعفا. وذلك من أجل ترك مثل تلك القراءة ناقصة<sup>(٢٢)</sup>.

والحق أن ما جاء به أرسطو طاليس حول التأويل، كما يلاحظ ذلك بول ديكور، والذي لا ينهض على تصديده الدلالات الإشكالية (Signification) أصبح خسر مجزئ لإثبات الأصول المنحصة لإشكالية معنوية للتأويل<sup>(٢٣)</sup>.

ولقد شغلت التأويلية، كما أومأنا إلى ذلك في الفترة السابقة، معظم المفكرين الغربيين في القديم والحديث، ولم يبرح العقلية تزاد بهذا المفهوم إلى أن بلغت درجة مثيرة من الرهي والعقل على أيدي مفكرين القرن مثل ويلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey, 1833-1911) الذي احتهد في التمييز بين معنيين كبيرين في قرابة التصوص ومعالجة تحليلها، وهما، التفسير، والتأويل، فخص التفسير بالعلوم الطبيعية، والتأويل بالتاريخ، أي بالعلوم الإنسانية.

ومع ذلك فإن هذا التمييز الذي جاء به ديلتاي لا تعتقد أنه يحل المشكلة المنهجية في تحديد التقارب الدلالي بين الإجراءين التفسير والتأويلي للتصوص، ولا فهل يعقل أن نحمل القرآن العظيم، مثلا، بالعلوم الطبيعية على حد منسوب هذا الرجل؟ إن عالم الطبيعيات حين يصف الظاهرة في مختبره لا يفسرها حقا، لأنه يتحدث عن مسألة موضوعية ومنظورة ومحصومة بالنجربة والشاهدة والمعاودة، بمقدار ما يقدم شرحا للموضوعات الأولية حول الظاهرة التي يهتم التجارب عليها ... فكأننا نرى التفسير أعظم مما ينهض به العالم الطبيعي، وكأننا نشعر به منحن يقترب من التأويل دون أن يكونه.



وعلى أن التعارض لم يكن في الحقيقة لدى ديكتاي بين التفسير والتأويل على وجه التدقيق، بل كان بين التفسير والفهم (Comprehension). ولم يكن التأويل سوى حالة جزئية من الفهم<sup>(٣١)</sup>.

ونحن لا نرى لهذا الكلام الذي يحلل به بول ريكور (Paul Ricoeur) أفكار ويلهلم ديكتاي وجهها وجيبها، ولا شكيف يفتدي التأويل مجرد حالة جزئية من الفهم، بينما التأويل يجب ألا يكون إجراء مظاهراً على الفهم فحسب، ولكن على الإفهام أيضاً؟ فالتأويل يتدخل حين يلوح الدرجة العليا من الفهم لمسألة معقدة من أجل تبليغها للآخرين. وليس مجرد حالة جزئية من فهم النص<sup>(٣٢)</sup>. كذلك نحن ننظر إلى الإجراء التأويلي.

ومن الواضح أن القراءات وتفسير المكتوب هي (كذا) جد بعيدة ومنفصلة عن المؤلف، وعن حالته الذهنية، وعن نواياه ومقاصده وسيواله غير الملته إلى درجة أن فهم النص يتخذ طابع إنتاج مستقل أكثر شبيهاً **بفن الخطيب من سلوك السامع**<sup>(٣٣)</sup>.

إن التأويلية تتخذ مكانها في قراءة النص إيموية مبررة مقصدية الكاتب الذي كتب النص، وذلك لما يفصل القارئ عن الكاتب أو المثالي عن التليغ، مما يجعل من التسلح بالإجراء التأويلي أمراً مفيداً في فهم النص والخطاب بمصانبه إلى أبعد دلائلها الممكنة...

ويمكن للتأويلية أن تعمل في موقفين اثنين لدى التعامل مع النص بأجنته المختلفة:

الأول: حين يستطعم القارئ بصعوبة في فهم النص فهماً واضحاً فيعمد إلى التسلل من مقصدية الباث، وإلام كان يرمي؟ وماذا كان يريد من التعبير على هذا النحو، دون النحو الآخر؟... وهذا الفهم الضالم على اصطلاح إجراء التأويل فهم بسيط، وهو فهم لا يجاوز توضيح سبل العلاقة بين الباث والمثالي، فهو فهم محدود، وهو الذي كان قد ألوما إليه بول ريكور منذ قليل واعترضنا نحن عليه.

والأخر: حين يود مثلي النص الطغد أن يستحيل هو نفسه إلى باث فيصطنع طائفة من الإجراءات التأويلية ابتغاء تبليغ مثليه ما فهم هو من النص الباثوث... وهذه الدرجة من الفهم أعلى وأهم، لأنها لا تظل مكتومة في ضمير النفس، ولكنها تبدو للوجود نتاجاً جديداً قائماً على التماس مع النص المؤلف، والباث به إلى مثليين كثر.

هاتأويلية، كما نرى (وهذه المسألة اللطيفة لم يدرسها أي من تناولوا علاقة

النص بالتأويل، وعلاقة التأويل بالفهم الدقيق للنص، قبلنا فيما نعلم... ذات غايتين  
التي، إحداهما بسيطة وتجزئية بشأنها العلاقة، والأخرى مركبة وتمتع إلى إنشاء  
شبكة من العلاقات التي تقوم بين النص الأول حال كونه بثاء، وبين قارئه الأول حال كونه  
متلقيا، ثم تقضي العلاقة الثانية إلى إنشاء علاقة ثالثة حين تنتج نصا آخر يتوزع ضمن  
شبكة من المتلقين تثبت في الزمان والمكان وتتمدد من دون حدود...

ولعل إسميرتو إيكو (Umberto Eco) أن يكون أحد البرع الذين تناولوا التأويلية بكل  
التفاصيل الممكنة في كتابه الذي وفقه على هذا الموضوع<sup>(19)</sup>.

ومن التعقيدات التي يفرضها إيكو حول التأويلية وكيفية استعمالها لدى قراءة النص  
أنه كثيرا ما يقع التشاؤم حول تحليل نص في دائرة التأويل المميز، أو القلوط للنص، أو  
فتح الانزلاق إلى استعمال النص لا إلى تأويله<sup>(20)</sup>.

ومن الأمور التي ربما تلبور، لأول مرة، حول ثنائيات التأويل أن إيكو يعيز بين استعمال  
النص وتأويله، ولكنه، في الوقت ذاته، لا يمتنع من الإضافة من الإجراءات مما هي هذه  
الغائر للنص، وإضافة زوايا للتحليل، بحيث يوضح أن كل قراءة تستحق دائما من الفرج بين  
الإجراءات الاثنين معا بحيث يمكن أن نتحدث باستعمال النص في قراءته، وننتهي إلى  
إنتاج تأويل حاضر وخلاق، والمكس صحيح.

ومما ينبغي التوقف لديه في معالجة التأويلية إجراء القوارب: ضرورة تحديد العلاقة  
بين تأويل النص ومقصدية مؤلفه أو عدم مقصديته... وبمساعدة أخرى هل يمكن أن نقرأ  
النص، على وجه الضرورة، على المقصدية التي كتب الكاتب عليها نصه؟ وتحليل مثل هذه  
الغاية يتسم بشيء من الاستعصاء في كثير من المواقف، وذلك لتباعد ما بين زمني البقاء  
والتلقي ومكانيهما... من أجل كل ذلك أصبح مباحا للمتلقي أن يتناول قراءة النص،  
انطلاقا من سياقه ونسقه معا، على النحو الذي يرى هو، لا على النحو الذي كان يراه  
المؤلف الذي نطال مقصديته في كثير من الأنوار مجهولة لدى المطلق المزيل على كل حال.  
ويمكن لقراءة النص، بالمقاربة التأويلية/الرمزية، أن تتجزل على نحوين اثنين:

ـ بالبحث عن اللامحدود في الدلالات التي ضمتها مؤلف النص فيه.

ـ بالبحث عن اللامحدود في الدلالات التي جهلها المؤلف (والتي أنتجها، احتمالا،

الخطي. ولكن دون أن نعلم ما إذا كان ذلك نتيجة، أو قصورا، من إدراك مقصدية  
النص)<sup>(21)</sup>.

وجاء بيرس (Charles Sanders Peirce 1839-1914) فكريس كثيرا من جهود الفكرية لمعالجة التأويل وتأسيس أسسها. فعالج المسألة التأويلية وفصل فيها القول. انطلاقا من مفهوم السمة (Le signe)، تحت شبكة من المصطلحات المعقدة والمتشعبة مثل: مؤول (Interpretant)، ومؤول جبري (Interpretant final)، ومؤول نهائي (Interpretant Final)، ومؤول أخير (Interpretant ultime)<sup>14</sup>. ولعل بيرس يعضى ذلك أن يكون قد أسس نظرية المؤولات الحديثة. وفي إطار فلسفة «الوكسيم» (بالمصطلح)، (المعروفة La sémiologie بالمصطلح ليرنا)<sup>15</sup> اللامحدود هي تأسيسات بيرس، فإن:

١. كل تعبير يجب أن يؤول بتعبير آخر. وهذا إلى ما لا نهاية.

٢. نشاط التأويل في حد ذاته هو الوسيلة الوحيدة لتعدد مضامين التعبير.

٣. ولقاء هذه الضرورة السيميائية، يتنامى اجتماعها، المدلول لشر للتعابير عبر التأويلات التي تخضع لها هي الأسس المختلفة، والتأسيسات التأويلية أيضا.

٤. إن المدلول الكامل للسمة لا يمكن إلا أن يكون تسجيلا تاريخيا للعمل البراقصاتي الذي صاحب كلا من حياته السيميائية.

٥. أن مؤول سمة يعني دائما من الوجهة الثقافية، توقيع كل الأسس الممكنة حيث يمكن لها أن تدرج. إن منطق التأسيسات لدى بيرس يحول الأسس محضو الدلالي (Représentation sémiotique) لعبارة داخل نص موجود بالقوة «كل عبارة أو لفظة هي جملة لونية (Red-montane)، وكل جملة هي برهان أولي». وبعبارة أخرى: فإن المقوم (Le sémiotisme) هو النص الضمني، بينما النص هو استثمار المقوم أو توسعته<sup>16</sup>.

ونعود إلى أمبرتو إيكو نشوقت معه حول مسألة طائلا آثار الجدل والخلاف بين محللي النصوص الأدبية. وهي هل التأويل ينصرف إلى البحث عن مقصدية التأليف (النص)، أم إنه ينصرف إلى البحث عن مقصدية المؤلف (Intensio operis) (النص). أم يسمى التأويل إلى البحث عن إغلاء مقصدية القارئ (استقبال النص)؟

ويستخدم النقاش الكلاسيكي حول الاختلاف بين برنامجين اثنين:

١. هل يجب أن نبحث في النص عما كان المؤلف يريد قوله؟

٢. هل نبحث في النص، ونعر نؤوله، عما يقوله. بمعزل عن مقصديات مؤلفه؟

وإذا سلمنا بالاحتمال الثاني فإن الاعتراض حينئذ سيقع بين:

١. هل يجب البحث في النص عما يقوله هو بالإحالة إلى نسق السيميائي، وبالإحالة

إلى وضع انساق الدلالة التي يحيل إليها؟

٢. أم هل يجب البحث في النص عما يجده القارئ فيه بالإحالة إلى انساق دلالاته وإياها بالإحالة إلى رغبته، أو ميولته؟<sup>٣١</sup>

وكل السؤال إذن، هنا.

لكننا نعتقد أن العناية يجب أن تنصرف إلى الشق الآخر لا إلى الشق الأول من التوزيع هذه المسألة، ذلك أمر واضح. وإذا فكيف يمكن الاستدعاء إلى مقصدية النص أو إلى نصه بدقة كاملة مع ما يحيل النص من دلالات غامضة، وانزياحات لغوية لطيفة؟ إذن، قسمي السؤال يجب أن تنصرف إلى قراءات النص بتعميمه في سياقه الاجتماعي والتاريخي، أو بتعميمه في نسقه اللغوي لتقديم قراءات تأويلية انطلاقاً من لغة أسبسية..

ويكون دور التأويلية في مثل هذا الموقف حاسماً، لأنه سيهيج للمعارض أن يقدم قراءات مفتوحة بحيث لا تدعي نهائية الموقف، ولا نهائية الحكم من وجهة... بينما لو وقعت قراءة النص خارج إطار التأويلية لاضطرت إلى التورط تحت طائفتي المكابرة والعناد، وإلى التمسك بالرواي الواحد، وإلى ادعاء معرفة مقصدية النص المفروضة بدقة... وذلك أمر لا يمكن التسليم به.

إن التأويلية من حيث هي إجراء، مبرهنة منطقية تتكلم عن مدافن النص وإبراز خلفائه لا تدعي، على الرغم من ذلك، أنها قائمة على فهم النص الفهم الدقيق الصحيح، وإنما هي شعري، تلك غايتها الرسومية، إلى تقديم قراءات مفتوحة، أي أنها تشرح قراءات واحدة من بين قراءات أخريات يمكن أن يقرأ بها النص للمرونة التحليل.

ونحن لا نرى هذه المواصفة ضيقة في هذه الإجمالية بقدر ما نراها فوّدة، فهي تخدم النص والناس والقاري جميعاً، سيخرج كل طرف ظاهراً أو باخياً من هذا السعي دون أن يحس بالضائقة أو الفج، فالكاتب حين يلقى بالنص إلى القراء يفقد حيازته الأدبية عليه، فيصبح ملكاً مشاعاً بينهم يتصرفون فيه كيف يشاؤون، ويضمونه على النحو الذي يشاؤون، انطلاقاً إما من سياقه، وإما من نسقه، بينما القارئ لا أحد يثريه إذا تبين أنه أخطأ سبيله إلى القراءات للنص، أو القوية من ذلك على الأقل، لأنه كان قد سمى إلى فهم النص بناء على معطيات ثقافية وتاريخية وجمالية تفرّع بها حين أقبل على قراءات النص، بينما القراءات التي يمكن وصفها، بغير حق، بالصارمة، قد تلقى سبيلها إلى مقاصد النص، ولكن من ينظم لها بذلك إن أي قراءة غير تأويلية تكون قراءات مغلفة، وهي القراءات التي يمكن وصفها بالاستعمالة.

وهناك مسألة أخرى رأينا أن إمبرتو إيكو قد نشر بها، فيها وقع لنا من مصادر حول هذا الموضوع، وهي ضرورة التمييز بين استعمال النص وتأويله، وكأن استعمال النص يجعل شيئاً من الهجئة بالقياس إلى تأويل النص، وكأن استعمال النص يسرح صاحبه في كل واحد، ويتخذ لنفسه من حرية العبادة ما يتخذ، ويدهي للنص المقروء غير ما فيه، ويحاول تقويله ما لم يقل، فيكون أجراً ما يكون في التعاطف على النص أو تحليله ابتداءً منه أولاً، ثم إضماره أخيراً. وكثيراً ما يقع النشاط حول تحليل نص في دائرة التأويل السيم، أو المخطوط للنص، أو أنه ينزلق إلى استعمال النص لا إلى تأويله<sup>(١)</sup>.

ويزعم إمبرتو إيكو أنه يمكن لمن يمارس القراءة التأويلية أن يشهد مستمعاً للنص، وينتهي مؤولاً له، ويذهب أن استعمال النص لا يعني أنه أدنى درجة من تأويله.

ونحن نعتقد أن استعمال النص يُشتمُّ منه رائحة الهجئة، وكأنه منزلة أدنى من تأويله، وكأن استعمال النص، كما سجلت الإيماء إلى بعض ذلك، جوازاً على قراءة النص كنهجاً التقى، وربما تكون قراءته بعيدة جداً عن مقصدية التي إن لا يتفق المحللون على قواعدها ومكانتها ومعانيها. ونظراً لخاصة بكل أسبق التأويل وطبيعة الثقافة لدى المحلل قبل كل شيء. فإن ذلك لا يعني ضلالت الحد الأدنى في التعرف الأدنى الذي يسمى إلى التأويل في هيئة نظرية للتأويل تسمح بتحديد المعالم الكبرى لمقصدية النص، وهو أمر سكت عنه إمبرتو إيكو فيما يتعلق... ولا قبل يمكن قراءة معلقة امرؤ القيس في إطار مقصدية السياسية أو الأيديولوجية، ويقلب السؤال، فهل يمكن قراءة شعر عمار بن حطان في إطار مقصدية شعر امرؤ القيس، أو شعر حسان بن ثابت في إطار مقصدية شعر بن أبي ربيعة؟...

إن مقصدية النص ترتسم للمتلقي، أول التأويل هذا، من خلال التضمنين المتأول، والزمن الذي قبل فيه النص، والبيئة التي غرس فيها، والخلفية الثقافية التي أنتجت...

وإن، فإننا نحسب أن استعمال النص هو ضرب من الخروج عن الإطار السليم، بينما تأويل النص هو النهوض بالحد الأدنى للوقوف على مقصدية النص المقروء، ربما لا يجاوز التأويل الخط الأحمر للمقصدية، في حين أن الاستعمال قد يجاوز هذا الخط ويته في مجالل سحيقة لا صلة لها بسياق النص ولا بنسقه.

### ثالثاً، التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية

جاء الخط التأويل من مادة (أ و ل) التي تعني في اللغة العربية الرجوع، ومنه نص

الحديث الشريف: «من صام الدهر: فلا صام ولا أكل»<sup>(٣١)</sup>.

ويرغم أبو العباس أحمد بن يحيى أن «التأويل والمعنى والتفسير واحد»<sup>(٣٢)</sup>، وهو أمر عزيز علينا إن توافق عليه. لأن إدراج هذه المفاهيم الثلاثة تحت دلالة واحدة لا يعني شيئاً ذا بال، لأن المعنى يتمحض غالباً إلى جزئية الدلالة المتمحضة للقط بعينه. بينما التفسير إنما يتمحض في الثقافة العربية الإسلامية إلى الإجراء الذي يعمد إلى قراءة القرآن العظيم ابتغاء إلهامه إلى الناس وتبسيط نصه لعلوم القراء (وذلك على الرغم من أن الفكر الأنبي ديلتاي كان يزعم أن التفسير يتمحض لتفسير الظواهر عند علماء الطبيعة. وهو رأي كنا دفعناه). في حين أن التأويل علم قائم بذاته لدى المسلمين. ويعرفه بعضهم بقوله: «التأويل نقل ظاهري اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل: لولاه ما ترك ظاهري اللفظ»<sup>(٣٣)</sup>.

وعرفه الكثي فقال: «التأويل والتأويل: تفسير الكلام الذي يختلف معناه. ولا يصح إلا ببيان غير لفظه»<sup>(٣٤)</sup>.

وحاول أبو هلال العسكري التمييز بين معني التفسير والتأويل فذهب إلى «أن التفسير هو الإخبار عن أفراد أحوال الجملة، والتأويل الإخبار بمعنى الكلام (...)». وقيل التأويل استخراج معنى الكلام لا على ظاهره. بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة. ومنه تأويل التشابه (...) وقال تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) ولم يقل: لتسهر. لأنه أراد ما يؤول من التشابه إلى الحكم»<sup>(٣٥)</sup>.

ولم يقرر الزمخشري إلا بمعنى هذا المعنى حين ذهب إلى أنه يقال: «أول القرآن وتأويله. وهذا مشاويل حسن: لطيف التأويل جداً»<sup>(٣٦)</sup>. ثم يستشهد بهيكتن من الشعر بمزوان إلى عبد الله بن رواحة: ألبت الشاهد متبها:

نحن ضريبتكم على تنزيله فاليوم نظيركم على تأويله

ومن خلال النقول التي انتهت بها من أمهات اللغة ومعجمها يمكن أن نستطيع:

١. أن اشتقاق التأويل جاء من الأول: أي من الرجوع: أي من الأصل الأول الذي يمكن العودة والإحالة إليه. ومن ذلك قول الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام: «من صام الدهر: فلا صام، ولا أكل»: أي لا رجع إلى ضمير، فكان المعنى رجوع إلى أصل الشيء الأول.

٢. ثم جاء التأويل والتأويل من باب التوسع في الذهاب في أصل الشيء الأول كل

منهجه بشروط مخصوصة. والقرآن العظيم هو الذي جاء بالدلالة التأويلية بمعنى علم التنبؤ والتفكير والاجتهاد في تفسير الآيات المتشابهات وتأويلها، وتبيان الوجه المحتمل فيها.

3. إن بعض اللغويين (ومنهم الكثيرون) يتوسمون في معنى التأويل فيجعلونه مجرد تفسير، أو إظهار لمعنى شامض في الكلام، وهو منهج يجب أن يحصل محصل التصريفات المعجمية، لا محصل الدلالة الاصطلاحية التي تحيل إلى مفهوم معرفي يتخصص ضمن لغة علماء الأصول، وعلماء التفسير المسلمين.

ويبدو أن الأصل في التأويلية الإسلامية مفسران اثنان عظيمان: القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف. وإذا كان هناك آيات كثيرة ورد فيها لفظ «التأويل» في آية مختلفة، فإن آية آل عمران ربما تكون هي الآية التي يدور عليها الأصل في معنى التأويلية في الثقافة الإسلامية عامة، وهي ثقافة تأويل القرآن بخامسة، وهي قوله تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتداء الفتنة وأتتاهم تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الأبصار)<sup>39</sup>.

ولعل من أحسن ما فسرت به هذه الآية الكريمة أن الله تعالى حين أنزل الطرمان العظيم «أنزله آيات محكمات هن أم الكتاب لا تشابه فيه، فهو مفهوم مطويع، وأنزل آيات آخر متشابهات تكلم فيها العلماء مجتهدين، وهم يعلمون أن اليقين الذي هو الصواب لا يعلمه إلا الله، وذلك مثل المشكلات التي اختلف المتأولون في تأويلها، وتكلم فيها من تكلم على ما أدام الاجتهاد إليها»<sup>40</sup>.

ويصل الزمخشري وجود التأويل الذي كان من أجل تأويل الآيات المتشابهات ووردها إلى المحكمات بأن الله تبارك وتعالى لو أنزل القرآن كله محكما لتعلق الناس به بسهولة ماخذ، وأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لمعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في التشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق، والفتن الذي فيه، ولما في تقادح العلماء وإعقابهم الفرائض في استعراض معانيه وردة إلى المحكم من الفوائد الجبلية، والعلم الجملة، ونيل الدرجات عند الله، ولأن المؤمن للمعتد أن لا مناقضة هي كلام الله ولا اختلاف، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على

سبحان واحد. ففكر وراجع نفسه وغيره، فتح الله عليه، وتبين مطابقة التشابه للحكم، ازدهار علمانية إلى مستند، وقوة في إيقانه<sup>(٣٦)</sup>.

وهذا النص الذي كتبه الزمخشري عن التأويل لدى قصيدة آية آل عمران، وخصوصاً قوله تعالى: (من أم الكتاب) هو أول نص نعتش نحن عليه هي آداب التأويل الإسلامي للنص القرآني الكريم. ويتميز هذا بحسن تحليل التشابه في القرآن بالقياس إلى الحكم من وجهة، كما يتميز بشيآن مزايا التأويل، وفضائل العقل، ومكارم التفكير من وجهة أخرى.

فالأولى: إن القرآن لو نُزل كله محكماً، من منظور الزمخشري على الأقل، لزهّد الناس في استعمال الفكر، ولعزفوا عن إلماب القرائح، وذلك لسهولة المأخذ، وبسرّ الثاني.

والثانية: إن النتيجة الأولى القضي إلى النتيجة الثانية. وهي تلك العلاقة في تعطيل الطريق القضي إلى معرفة الله تعالى وتوحيده.

والثالثة: إن التشابه من القرآن جاء ضرباً من الابتلاء والاختبار للتميز بين الثابت على الحق، والتخصص في نور الإيمان والوفاء فيها والأخرى: إن من فولد التشابه من القرآن الذي أفضى إلى تأسيس علم جديد من علوم القرآن انطلاقاً من توجيه آية آل عمران، أنه يمكن العلماء المسلمين الراسخين في العلم من لقاء العلماء وتجاوزهم، وفتح الطريق أمام اجتهادهم في فهم النص القرآني الذي أذن الله لهم وحدهم (هناك من وقت، على قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم...)) (ولكن أكثر القراء على عدم الوقف على قوله تعالى: (إلا الله) لترك الباب مفتوحاً للعلماء لتأويل التشابه من القرآن...)). بعد أن قبلوا على تأويله، وتبين الوجه في معانيه.

إن في الثقافة الإسلامية إجراء جاء بتوجيه من القرآن. إذن لبعض العلماء المسلمين على التفكير، وعلى السعي إلى تأسيس آداب وحسنة قراءة النص القرآني تمكن في أساسها المعرفية على التعمق في العلم، وعلى التبحر في معضلاته إلى درجة بلوغ الترموخ، أو شيء من الترموخ فيه. على الأقل، وبعض ذلك يستلزم لنا أن التأويلية إخراج مبادئ من صميم الثقافة الإسلامية وآدابها، وأن الناس حين يفتنون، على عهدنا هذا، بالتأويل فهو مسمونه إلى قراءة النصوص الفقهية، الأدبية، وغيرها، فإنه لا ينبغي مع ذلك، الذهاب بالأولم إلى نحو العلماء الغربيين للأخذ منهم وحدهم فقط، بل نل من



الأصل الانطلاق من أصول ثقافتنا، وأسس معرفتنا في الاستفادة من هذه المسألة في فرائض النص...

حذا إن المعرفة تراث مشترك بين جميع الأمم، وأن الحكمة ضالة المؤمن يضلها أين وجدها، ولكن ليس على حساب طمس معرفة أخرى أو إنكارها، إما مكافئة واعتداء، وإما جهلاً واحتقاراً.

ومن الآيات على إجمالية التأويل في الآداب الإسلامية أن مصطلح «التأويل» من مشمولات عنوان تفسير الزمخشري، مما يبرهن على أن العلماء المسلمين، كلهم أو بعضهم، كانوا يتعاملون مع مفهوم التأويل بمعنى معرفي كامل.

وأما المصدر الثاني لتأسيس علم التأويل في الثقافة العربية الإسلامية فهو حديث النبي صلى الله عليه وسلم لدى دعائه لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل»<sup>(٣١)</sup>.

إذا نلاحظ أن نص هذا الحديث الشريف يميز بين أمرين اثنين مختلفين، أحدهما الفقه، تحت قوله: «فقهه في الدين»، الذي هو مخصوص لدى علماء الأصول «بالعلم بالحاصل بجملة من الأحكام الشرعية المنبثقة بالنظر والاستدلال»<sup>(٣٢)</sup>، وأحدهما الآخر التأويل، تحت قوله: «وعلمه التأويل»، الذي من بين التعريفات التي صرف بها هذا المفهوم في الكتابات الإسلامية النظرية، أنه «استخراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة»<sup>(٣٣)</sup>، فمن الحديث النبوي تأسيس لعلمين مختلفين في الماهية، متفقين في الغاية التي هي المعرفة بأصول الشريعة، والتبحر فيها، فالفقه والتأويل كلاهما ضروري لقيام معرفة إسلامية متعمقة شاملة بطوم الدين، أحدهما ينهض على استنباط الأحكام وفهمها، وأحدهما الآخر ينهض على تأويل النصوص المروية وأعمال النظر فيها، وإبداء الرأي حولها وفق شروط الرسوخ في العلم.

ونلاحظ هنا كيف وقع توزيع اللغة على المتعلمين المختلفين، اللغة الذي تقع به الففاحة لمسائل الشريعة الإسلامية من خلال استعمال الذاكرة، وذلك بحفظ النصوص التي تقرّر المسائل الفقهية في العبادات والمعاملات، بينما التأويل ينهض على استعمال العقل القائم على مرجعيات وأسئلة دينية هي تناول العضلات البحوث في تأويلها، وعلى القدرة على التأمل، وعلى التمكن من القارنة بين الوقائع، وعلى البراعة في حسن تخريج النصوص واستنباط الأحكام... فكان الفقه ينهض على الحفظ والتحويل على مخزونات الذاكرة من النصوص الفقهية المدونة في بطون الأسفار، في حين أن التأويل يقوم على التبحر

في العلم، وعلى الاستنباط الفكري، وعلى التقاضي في أعمال الفكر إلى أعلى الدرجات الممكنة. وذلك من أجل استنباط القضايا العويصة من بعضها بعض من أجل إبراز ما كان النص يتأوله فيما وإفهاماً، أي بتوجيهه إلى نحو مقصديته الأولى، ما أمكن ذلك...

#### نموذج من مثاولات العلماء المسلمين من القرآن

يخضع النشاط التأويلي في الكتابات الإسلامية غالباً للاختلاف الذهني القائم على اختلاف النطلق الفكري الملائم بدوره إلى اختلاف في مناهج الاجتهاد، أو إلى اختلاف في تأويل مصادر الشريعة الإسلامية (وكثيراً ما يعود ذلك إلى اختلاف في الفهم اللغوي لبعض الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، مثل اختلاف الفقهاء في تأويل قوله تعالى «واسمعوا برؤوسكم»<sup>٢٧٤</sup>، فقد أخذ مالك بالاحتياط فأوجب الاستماع، أو أكثره على اختلاف في الرواية، وأخذ الشافعي باليشترط فأوجب أقل ما يقع عليه اسم السمع، وأخذ أبوحنيفة ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما **روى** أنه مسح على ناصيته<sup>٢٧٥</sup>، أو في نتائجها الموجبة توجيهاً مذهبياً، **فللعناني، مثلاً، كثيراً ما ينظر إلى الأمور غير النظرة التي ينظر بها السني إليها، ويحل جزاً**...

بينما يتخذ التأويل وجهاً آخر قائماً على اختلاف الرؤية الروحية إلى الأشياء، فاعل التصوّف مثلاً، كثيراً ما يذهبون في تأويل الأحاديث النبوية، والآيات القرآنية تأويلاً يخدمونه لرؤيتهم الروحية، الخاصة: إلى الأشياء، والكون، والله...

وكثيراً ما يلحظي مثل هذا الاختلاف في الانتماء الذهني، داخل الإسلام، إلى تأويل الآيات غير المحسنة لتأويلأ يضطرب في كل مضطرب، وخصوصاً المعتزلة الذين لا يترددون في تأويل الآيات على نحو ما يتلاءم مع مذهبهم، في شبه كثير من الجرائ، وهي سموات كثيراً ما تلهن على العقل، في تأويل النقل، وكانهم يستعملون النص القرآني لما يودون التوصل إليه من أحكام واستنتاجات، ولا يؤولونه، في حين أن أهل الفكر الصوفي يستعملون النص لطريقتهم، أو على طريقته الخاصة، ولكنهم لا يقيمونه على أعمال العقل، ولكن على أعمال البصيرة، فيضعونه للرؤية الروحية الغيبية...

ونريد أن نوقوف لدى ما يعرف لدى العلماء المسلمين تحت مصطلح «الرؤية»، أي رؤية الله تبارك وتعالى، فقد ذهب جمهور أهل السنة، والرجلة، وشرار بن عمرو من المعتزلة، وخاصة أهل الفكر الصوفي مثل أبي بكر محي الدين بن عربي (٤٦٠ هـ - ٦٢٨ هـ) إلى أن الله تعالى يرى في الآخرة، ولا يرى في الدنيا أصلاً<sup>٢٧٦</sup>، ومجتهد على ذلك أينما

سورة القيامة، «وجوه يومئذ خاطرة» إلى ربهما بأطرفنا<sup>(٢١)</sup>، بالإضافة إلى الأحاديث النبوية الصحيحة التي أثبتت وقرع الرؤية...

بينما ذهب المعتزلة وجهم بن صفوان إلى أن الله تعالى لا يرى في الآخرة أيضاً<sup>(٢٢)</sup>.

وحجة أهل السنة، بالإضافة إلى الأحاديث النبوية الصحيحة التي وردت حول تأكيد الرؤية... أنها القيامة. غير أن أهل السنة، هم أيضاً، يرون أن الله تعالى يرى في الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعة في العنق الآن، لكن بقوة موهوبة من الله تعالى، وقد سمعنا بعض القائلين بهذا القول: الحاسة السادسة، وبين ذلك أننا نعلم الله عز وجل يخلقنا علماً صحيحاً. هذا ما لا شك فيه، فيضج الله تعالى في الأوصار قوة تشاهد بها الله، وترى بها كائنات وضعت في الدنيا، بالقلب، وكائنات وضعت في الله عز وجل هي ابن موسى صلى الله عليه وسلم حتى شاهد الله وسمعه متكلماً له<sup>(٢٣)</sup>. ذلك هو نأويل أبي محمد بن هزيم الظاهري لمسألة الرؤية التي لا يمكن أن تتم، لديه ولدى أصحابه، بحاسة العين المصورة (وهنا يقع الاغتراب من مذهب المعتزلة)، ولكن بما يمكن أن يطلق عليه الحاسة السادسة التي يمكن أن تشابه تلك الحاسة التي وضعها الله تعالى في سطح موهبة ليعاين بها كلام الله صوته،...

بينما، احتجت المعتزلة بقول الله عز وجل (لا تدركه الأبصار)<sup>(٢٤)</sup> في هدم جواز الرؤية، ولكن أهل السنة يرون أن حجة في هذا المذهب، وأن نأويل المعتزلة لدلالة الإدراك لا يحل من مغالطة، ذلك بأن الإدراك عند السنين هي اللغة وذلك على النظر والرؤية (....) فالإدراك منفي عن الله تعالى، على كل حال، في الدنيا والآخرة...<sup>(٢٥)</sup>.

ويميز أهل السنة بين الإدراك والرؤية، ويستدلون على ذلك من نأويل قوله تعالى: (قلنا تراءى الجمعان قال أصحاب موسى: إنا نمركون)<sup>(٢٦)</sup>، إذ الرؤية في هذه الآية غير الإدراك.

وبينما يتكلف المعتزلة نأويل قوله تعالى (إلى ربهما خاطرة)، فيزعم منهم أبو علي محمد بن عبد الوهاب الحميري «أن» إلى، في هذه الآية ليست حرف جر، ولكنها اسم، وهي واحدة الآلات، وهي النعم، فهي في موضع مفعول، ومضاف، اسم ربهما منظرته. قال أبو محمد (بن هزيم الظاهري): وهذا بعيد لوجهين، أحدهما أن الله تعالى أخبر أن تلك الوجوه قد حصلت لها النضرة وهي التهمة، والنعمة نعمة، فإذا حصلت لها النعمة فبعد أن ينظر ما قد حصل لها، وإنما ينظر ما لم يلق بعد، والثاني فواتر الأخبار عن النبي

صلى الله عليه وسلم ببيان أن المراد بالتأويل هو الرؤية، لا ما تأوله المتأولون (...).

قال أبو محمد (بن حزم): وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بشئ أو إجماع. لأن من فعل غير ذلك أقسد الحقائق كلها، والشرائع كلها، والمقول كله...<sup>(13)</sup>.

وبينما يرى الزمخشري أن من الآيات المتشابهات قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار» إلى ربها ناظرة، التي يشمل الشيخ في تأويلها تعميلاً قريباً يقول في بعضه (جـ): «اختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصح من: تريد معنى التوقع والرجاء»<sup>(14)</sup>.

ويتوقف ابن كثير لدى تأويل آية الرؤية طويلاً، فيورد أحاديث نبوية صحيحة، ثم يقرر بعد كل ذلك: «وهذا بحمد الله صحيح عليه بين الصحابة والتابعين وسلف هذه الأمة كما هو متفق عليه بين أئمة الإسلام، وهذه الأنام، ومن تأول ذلك بأن المراد به «إلى مفرد الآلاء وهي النعم» (١٠٠) فقد أبعد هذا **الضلال التبعي**، وأبطل فيما ذهب إليه، وأبين هو من قوله تعالى (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) قال الشافعي رحمه الله تعالى: ما حجب الشجار إلا وقد علم أن الأبرار يرويه عز وجل أنه فواترت الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قل عليه سبحانه الآية الكريمة وهي قوله تعالى (إلى ربها ناظرة)<sup>(15)</sup>.

ويتساءل ابن حزم في حيرة من أسر المعتزلة حول عدم تجويزهم الرؤية فيقول: «وقد وافقتنا المعتزلة على أنه لا عالم عندنا إلا بضمير، وأنه لا فعل إلا بمعاناة، ولا رحيم إلا برفقة قلب، ثم أجمعوا معنا على أن الله تعالى عالم بكل ما يكون بلا ضمير، وأنه عز وجل فعال بلا معاناة، ورحيم بلا رفقة، فأي فرق بين تجويزهم ما ذكرنا، وبين تجويزهم رؤية ونظراً بغير القوة المعهودة لولا الخذلان، ومخالفة القرآن والسنة تعود بالله من الله»<sup>(16)</sup>.

على حين أن المفكرين من المتصوفة يتساءلون في إثبات نعم الرؤية فلا يخرجون في إثباتها في الموقف، على ما يعلمون من إنكار جمهور الفقهاء والتكلمين المسلمين لهذه الرؤية، وأنها، كما يقرر ذلك الشافعي أبو بكر بن العربي: «لا تكون إلا للمؤمنين في الجنة، وإن ما جاء من الرؤية في الموقف إنما هو على سبيل الامتحان والاختبار»<sup>(17)</sup>.

ولكن الشيخ محي الدين بن عربي يرد على رأي أبي بكر بن العربي قائلاً: «والذي

نعتقد ثبوت الرؤية ونعنيها للمؤمنين في الموقف، على ما صرح في الحديث، وذلك صريح في قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»<sup>(٢١١)</sup>.

وكذلك وقع خلاف واسع حول تأويل آية الرؤية بين أهل السنة والرجلة، وأهل الاعتزال، والمجسمة، وأهل الروحيات من المتصوفة، وبعض من لا انتماء له إلى أي طرفة إسلامية. فإلي أهل السنة:

أ- أن الله تبارك وتعالى يرى في الآخرة، ولكن بشدة بينها الله للأتقياء الصالحين من عباده فتكون بمثابة الحاسة السادسة، وحينئذ في ذلك من الكتاب والسنة:

أ- أما من الكتاب فهو قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» (كلا إنهم من ربهم يومئذ لمحجوبون) (حكاية عن الفجاء).

ب- وأما من السنة فقد وردت أحاديث في وقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين كما ورد في صحيح البخاري: «إنكم سترون ربكم عياناً» وكما ورد في الصحيحين عن جرير قال: نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى القمر ليلة البدر فقال: «إنكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر...»<sup>(٢١٢)</sup>.

كما ورد في نص حديث آخر في الصحيحين حول ثبوت الرؤية: «(...) وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى الله عز وجل إلا وادء الكبرياء على وجهه في جنة عدن»<sup>(٢١٣)</sup>.

وهناك أحاديث أخرى تثبت رؤية المؤمن لله تعالى في الجنة أوردها ابن كثير<sup>(٢١٤)</sup>... ولكنه لا يرى لا في الدنيا، ولا في الموقف (يوم الحشر)، وإنما يراه المؤمنون في إطار التيمم التيمم في الجنة.

٢- بلما يرى للمعتزلة عدم جواز رؤية الله تعالى، وكانهم ببعض ذلك يتطوفون من التجسيم، فاضطروا إلى تأويل قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) تأويلاً لا يليق بمقامهم الفكري في علم الكلام، وقوة استقراءاتهم الأحكام من التصوف، زاعمين أن «إلى» في قوله تعالى: (إلى ربها) لا تعدو كونها مفرد «إلى» بمعنى: نعم وهو تأويل غريب عجيب وهو لأنه يجزئ على تحريف الآية عن دلالتها الواضحة، فيجعلها آية متشابهة على الرغم من ظاهر الدلالة، ويؤولها ذلك التأويل الذي لا يخلو من تعبد منهجي يبلغ باللغة العربية إلى حد العمى والتعمية، وبدلالتها المشرفة إلى درجة الإلفاظ، فتشعول دلالة «إلى» بحرفه إلى دلالة «إلى» الاسم (وهو قول أبي علي محمد بن عبد الوهاب الحنبلي، والزمخشري أيضاً)، وأنها

تصبح اسماً منصوباً مفعولاً له «ناظرة» لإخراج الآية عن سياقها الحقيقي إلى سياقها المجازي، بل من سياقها الإحكامي، إلى سياق التشابه، ولم يلتفت الزمخشري لدى تفسير هذه الآية إلى أي وجه آخر من التأويل، ولا إلى أي قول آخر في تفسير هذه الآية، من التأويل، بل ولا إلى أي حديث من الأحاديث النبوية الصحيحة التي وردت في مسألة ثبوت الرؤية للمؤمن النعم في الآخرة، وكان الشيخ الجليل كان يفسر القرآن تفسيراً معزولاً صرفاً، وكان الاعتزال، في هذه الحال، يتألف كل ما تجر به السنة، ويؤول القرآن تأويلاً متعمداً متكلفاً فيحرف السار الدلالي للغة ويجعل هذه الدلالة تصرف إلى أي معنى لا تشاؤه هي، وإنما تشاؤه الذهنية الاعتزالية... لقد استبد الشيخ براه وراي أصحابه وحدهم في تأويل آية الرؤية فتطرف وشذ، وكان كل علماء الأمة جهال بالعربية، وعاجزون عن فهم دلالة الألفاظ فيها، وكانهم كلهم قاصرون عن تأويل الأثر الشريف، وفهم الوجه، في قرابة النص الصحيح، فذهب هو، مثلاً، برأي الحقيقي، في تأويل حرف الجر، إلى أن «إلى» وارد بمعنى «مع»، ضمناً، فقلنا: «وهذا معنى تقديم المفعول»<sup>(١٣٧)</sup>.

والشاهد، أنني لم أحص بوفوع الزمخشري في جرح طبع درجة الاضطراب الشديد مما يقول متكلماً أحسست به في تأويله هذه الآية: «مع أن معنى الآية يدل نكل من له أدنى إلمام باللغة وطرائق أساليبها التمييزية، والزمخشري شيخ جليل مشهود له بالتفوق في ذلك، فما حمله - لولا الضيق الذي تعرضه النزعة الذهنية على الفكر فيتمصل - على دلالة قبلها المقصود، والله أعلم، بعد نزاع التقديم والإيقاع، أن كل الوجوه الناضرة للقرينة المتعمدة تظهر يوم القيامة إلى ربها، وكل تأويل يخرج عن هذا الوجه لا يبدو أن يكون تمحلاً وتكلفاً، ومكابرة وضاعاً».

ولا ننظف أن الزجاج أقل فهماً للعربية من علماء المعتزلة حين أول قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة) بأنها «منضوتة بنعيم الجنة»، والنظر إلى ربها عز وجل»<sup>(١٣٨)</sup>.

٢. في حين أن أهل التصوف هم أيضاً يؤولون القرآن على ظاهر نعمة، ويعززون ذلك بنصوص الحديث النبوي الواردة في ثبوت الرؤية، ولكنهم يتساهلون في أمر هذه الرؤية فيتمجلون وفهمها في الموقف، وقبل دخول المؤمنين الجنة، ويذهبون إلى أن هذه الرؤية نفسها درجات، وأنها تختلف من مؤمن إلى آخر بناء على درجة إيمانه، وعلى رآيه من فعل الخير في الدنيا»<sup>(١٣٩)</sup>.

٤. بينما ذهبت الجسمة إلى أن الله تعالى يرى في الدنيا والآخرة<sup>(١٧)</sup>. وهو مذهب لا يوافق عليه أهل السنة ولا المعتزلة ولا المرجئة. ويصفه ابن حزم الظاهري بالفلسا<sup>(١٨)</sup>.



## الهوامش والمراجع

- (١) Cf Bernard Dupy, Herméneutique, in encyclopédie uni-verselle, T 9, p. 362-365
- (٢) Petit Larousse en couleur, Herméneutique.
- (٣) Cf B. Dupy, op.cit.
- (٤) Ander Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Herméneutique.
- ومن عيوب الأمر أن جميل صليها العمل ذكر هذا المصطلح من منحه، وذلك على الرغم من أنه سار فيه على ترتيب مجمع اللغة.
- (٥) Ibid.
- (٦) Ibid.
- (٧) Cf Paul Racourja Grégoire et Courtes, Sémantique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Herméneutique.
- (٨) Ibid.
- (٩) Cf pierre Fédala, Les poétiques, in encyclopédie uni-verselle, t.X, p. 48.
- (١٠) Ibid.
- (١١) Paul Ricœur, Qu'est-ce que la lecture, in Herméneutique und Ideologie, 1970
- عبدالمعز في العرب والفكر العربي، ص ٢٠٠، ١٩٩٠، ص ١٠.
- (١٢) نتميزه لغوي، بلغة جوتنا وسنن سائين من السلسلة التي لم تكن في الإطلاع على نص، ويكرر في العمل وأنها أفندنا من طريق الترجمة الأصل.
- (١٣) هانس - جورج غادامير، فن الخطابة والتأويل النص، وكنت الأيديولوجية من كتابه على الفهم (L'art de comprendre)، في العرب والفكر العربي، ص ١٠.
- (١٤) يراجع كتابه التفسير من الإطالة إلى العربية بعنوان "Les Limites de l'interprétation" شرحه مريم موزا، باريس ١٩٩٥.
- (١٥) Cf Paul Ricœur, Les limites de l'interprétation, P. 48-49.
- (١٦) Ibid.
- (١٧) Ibid. p. 30-31
- (١٨) Cf David Seiden, La Sémantique de Charles S. Peirce, in Langage, L'Édition, Paris, Juin 1980, N° 58.
- يراجع هذه المقالة مترجمة بلغة في الملاحات، ص ١٠٠، ١٩٩٢.
- (١٩) لقد دأب الفلاس العرب القاصرون على إطلاق مصطلح «السموية» (ويعا كنود، «السموية»، هجسوا بين ساكنين الثوب) على ما يطلق عليه السمويون العرب (Sémiotique). ولعلنا نكون نحن أول من عرّف هذا المصطلح بناء على الطبيعة المعرفية الأصلية في الثقافة العربية. إذ تعني (Sémiotique) شبكة العلاقات الرابطة بين ثلاثة أطراف: المبدأ، وموضوعها، ومؤولها (signe, son objet et son interprétation). ولقد اقتربنا «المؤيد» على أساس أنه مفهوم قادر على المشاركة في الطبيعة والربط بين هذه الأطراف الثلاثة التي تكون هذا النظام المعرفي.



(٢٠) Clapson & V. Ben-Op. Cit., P.299-300.

(٢١) Ibid., 29-30.

(٢٢) Ibid., p.46-47.

(٢٣) ابن منظور، لسان العرب، أول.

والله، ويوجد هذا الحديث في كتاب البداية لابن الأثير - وهو معجم لغوي خاص بطبقات الأعيان النبوية، وورد في كتب الأعيان المتقدمة بعض من صام الصيام فلا صام ولا أفطر - (إشرح مستند الإمام أحمد بن حنبل، كتاب الصيام ج ١، ص ١٥٢، وقال: طرأته من صامه، وإن صام، وسقطه عنه).

(٢٤) م، ص.

(٢٥) م، ص.

(٢٦) م، ص.

(٢٧) أبو حنبل السكري، المروئي في اللغة، ١٩٠.

(٢٨) الرمضاني، أساس البلاغة، أول.

(٢٩) سورة آل عمران الآية ٢.

(٣٠) م، ص.

(٣١) الرمضاني، تفسير الشافعي عن مسائل عوامس أنسوي، وعيون الأقاويل، في وجوه الأقاويل، 398.

(٣٢) ابن منظور، لسان العرب، أول. واستشهد ابن منظور بنفس هذا الحديث في حاشية أخرى باختلاف في الصياغة تحت نفس الباب، فذكره في الأقاويل - (إشعاع) وقد أورد الباحث، نوري بعض حديثه عن علم ابن عباس أنسوي، وسبقنا أنشره في حاشية الألباني، نحن هذا الحديث بالرواية الأولى التي جاء بها ابن منظور، أي في الجلسات البيهقي والبيهقي، 315.

ورد هذا الحديث في صحيح البخاري، كتاب الصوم، (باب الفاسد) وصحيح مسلم، كتاب فضائل الصيام، حديث رقم 198، كما ورد في مستند الإمام أحمد بن حنبل، قال - حدثنا يحيى بن آدم، حدثنا وهيب، عن عبد الله بن خثيم، قال - أخبرني سعيد بن جبير أنه سمع ابن عباس يقول أوصى رسول الله (ص) يده بين يدي، أو قال - على منكبيه، فقال - القوم قلوه في العين، وعلمه التأويل.

(٣٣) سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، ١، 81.

(٣٤) أبو حنبل السكري، م، ص 49.

(٣٥) سورة المائدة، الآية ٦.

(٣٦) الرمضاني، م، ص 440، هذا ويشترط التلوة مباشرة كالمسألة مروج الترمذي.

(٣٧) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الطنجري، الفصل في النكاح والأحوال والعمل، 2، 2.

(٣٨) الفهامة، الألباني، ٢٢، ٢٣.

(٣٩) ابن حزم، م، ص.

(٤٠) م، ص.

(٤١) م، ص.

(٤٢) م، ص 2-3.

(٤٣) سورة الشعراء، الآية 442 - 441، ابن حزم الطنجري، م، ص ٢.

(٤٤) الرمضاني، م، ص 442.

(14) ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، 172-131،7.

(15) ابن حزم، مرس، 4،3.

(16) أبو بكر بن العربي (توفي عام 517 هـ) الأحمدي. في معني اثنين بن عربي، و2 التفتيش إلى الحكيم

من الأيات القرآنية والأحاديث النبوية، ص 114. (مراجعة عبد الوهاب حسن محمود، عالم الفكر،

الطبعة، القاهرة، 1318 هـ.)

(17) مرس،

(18) ابن كثير، مرس، 171-170،7.

(19) مرس،

(20) مرس،

(21) القوشقري، مرس، 8.

(22) الرحاج، في ابن منظور، مرس، (الخص).

(23) معني اثنين بن عربي، مرس، ص 118.

(24) مرس،

(25) ابن حزم، مرس، 4،3.

(26) مرس، 2،3.

ARCHIVE

## جها وفن الحيلة والسخرية

### في المسرح المغربي المعاصر

من المسرح الشعبي عند الطيب العلي إلى الضحك المركب

عند عبد الكريم برشيد

د. عبد الرحمن بن زيدان

• كتاب اللجوء إلى «الحيلة» الجوهية

لكتابة النص المسرحي المغربي

بعد التأثر الجوهري من الروايات البهيمية التي مثلت البغنية الثقافية والفتح الجزلي للكتابة المسرحية في المغرب حيث نزل به المسرحيون الفانية «اللات» التوظيف للمأثور الجوهري بتوافره وحرانيه وقصصه التي صاغها البغنة العربية فلبدوا فيه حين أعطوا الدلالات المكنية والميتخيلة لكل مصادرهما المرافية والتاريخية والاجتماعية والفنية لهذا المأثور الذي صار به المجتمع الشعبي يخرن في وعيه ولا وعيه ما يقدمه الحكائي الشعبي وسارده من قصص في شكل فريجات ثقافية صاغها بحفري مجهول صار به جها في هذه الروايات يحتل وجودا واقعيها في شلال ما وعنه ذاكرة التاريخ العربي والشعب واحتفظت به ما يقارب ألف عام رغم أن هذه التواريخ الجوهية لتقاليد مجهول قل أن نعرف له مكانا محددا وزمانا مضبوطا، لأن مسحة الجمال الفاضحة وجرأتها الكاشفة في منامرات جها وحيله هي تعد لحظة أو لحظات مستمدة من اليومي والعيش كانت تطرح، دوما، وجهة نظر معجلة بخطاب تجريدي، لا مكاني يصلح لكل زمان ومكان، لأنه خطاب يقدم مفهومها محددا للسخرية التي هي نقطة البدء الحقيقية في كتابة وصوغ هذه التواريخ التي تداعب غموض الواقع، وتقتضي مراحل تشكله التاريخي.

تتضمن هذه التواريخ إلى الواقع وإلى التخيل، لكنها حين التقل إلى مجال الدراما

• كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، المغرب

تصير دراما مكتوبة بخصوصيات المسرح كفن للكتابة وكفن العرض، وهو ما جعل المسرحيين الفارسيين يقولون على هذه النوازل لتكون النص المسرحي المماثل من الواقع بحيل جعلها التي تبني خطتها على اللعب، وعلى النقد التواضع لأسباب الخل في المجتمع المسرحيات وحدها هؤلاء المسرحيون أنها قضاء رغب وتسمح لهذه النوازل التي يمكن أن تلامس الحركات المادية للتاريخ المغربي المعاصر، وأن يكون النص المسرحي حاضرا لروايته للعالم بخطاب يمكن أن يتحول إلى مدلول يصف ذلك لبعضها في شخصية جعلها وهي غرائبية عوالة وموضوعية وحيلة لإيجاد معادل موضوعي لهذه الحيل في عالم المسرح الذي يبقى استنادا للواقع بالرمز في المسرح.

يعمل الممثل الجسدي، والإقبال عليه، وتوظيفه في المسرح المغربي والعربي، مادة حيوية بموضوعاتها الشوكة حول الموضوع ونوازلهم وعيهم وسطريتهم ومواقفهم الطريفة. كما يعمل حقيقة هذه الشخصية التراثية التي اشتقت عليها الكتابة الدرامية المغربية وهي تحول الواقع الميش بمدلول السطرية، والحيطة التي تحول المادة اللقوية «الحيطة» وموروثها ونظامها السطري إلى علاقات لقوية جديدة نتج عنها الشخصية التي هي، في الأصل، لغة أو كلام محتجج بحجة هو المجتمع المغربي في تحولاته وتبهراته في الخمسينيات وهي الثمانيات كرهين قدم بينهما المخرج المغربي نضال من النوازل الجسدية مسرحها بدلالات تختلف بحمولاتها الفكرية والفنية حسبها أملاء الصراخ الاجتماعي في الخمسينيات والثمانينيات فجعل الجدل يتحكم في خطاب «الحيطة» في الكتابة المسرحية حتى يتمكن المسرحيون الفارسي من إنتاج وعيهم بالمسرح عن طريق المسرح، وكانت كتاباتهم متقاربة السبوتيات حين كانت تقدم مفاهيم مثالية حول الحيطة في المسرح، مفاهيم كانت تؤدي بالضرورة إلى تعددية التطبيقات الفاعلة على نوازل «جها» في المسرح بعد أن صارت ذات دلالات قهرية من الأصل أو مشمودة عليه، ومن هذا القرب أو التمدد ازدهر النموذج الجسدي شيئا ودرامياً في المسرح المغربي باعتباره الرمز والقضية اللذين يقدمان صورة الصراع في الواقع، واعتباره يعمل للوقوف الواضح من قضية العدالة وغياب القانون من المجتمع الذي يريد أن يتحول إلى مجتمع مدني.

وتقدم شخصية «جها» مضمون ما وصلت إليه الأمور من اختلال في القيم وفي المصير بعد أن انقلبت الموازين. ولما عت أسس الحوار، فصار القلم يبرهن والنص الحظي يبرهن، والبرهنة لها مثابا بمختلف النهم والتفاعلات.

من هنا يأتي معنى «جها» في التراث الشعبي المغربي، والتأسس على هذا المعنى رمز

ساحر يدكي وشاطر له أكثر من حيلة يسرق بها المستودع حفا ضائعا، ويسترجع ما سلبه منه المصوص المحترقون، إنه بهيله وذكائه - وعلى الرغم من إقدامه على السرقة - يبقى رجلاً طيباً سموحاً ودوداً يعرف لموصيه فيلصقني أثرهم ويتبعهم ليرد هذا الحق الضائع دون أن يرفع شكواه إلى القاضي. ودون أن يرفع أمره إلى حاكم أو والي. ودون أن يحتكم إلى حاكم لأنه بهيله يعيد الأمور إلى مصابيحها. وهذا ما يؤكد الوجدان الشعبي الذي أسسته ومعالجته وكونته هذه المصليات التي وقعت عليها تجربة المسرح المغربي لتأسيس خطابها المسرحي الذي مستوحى فيه «حيل» جمعاً حاصل رموز السطورية والفكاهة والضحكة فكانت هذه النواير بهذه المستوحاة تعمل على:

- اللجوء إلى حيل جمعاً لغايات جمالية ودرامية ومعرفية.

- تقديم هذه «الحيل» لما فيها من تعدد للعناقل الصالحة لكل زمان ومكان.

- مواجهة خلق الواقع في التضمينات والتمثيلات بنقد الأسباب المحركة للواقع استغلال التلويح، وشجوع الشراء غير المبرور.

من هنا كانت المصوص المسرحية التي تحركت بهذه المحفزات الكتابية «حيل» جمعاً مسرحياً إما منطلقة على التراب المحسوس أو أنها كانت متأصلة على عوالم أخرى متخيلة تدعجها في هذا التراث لتكوين إضافة جديدة تتخرج في السياق الرمزي لجمع الساحر الذي يمزج قواعد الأصل لبؤس - في الكتابة الجديدة - مفهوم الشمولية في حيل جمعاً لإبداع واقع مسرحي جديد في علاقات حوارية جديدة تواجه قضايا الحاضر.

إن حيل «جمعاً» في المصوص المسرحية المغربية لها خطوط درامية واضحة، محددة، معلومة بالحكي واللعب والحركة، وكثيراً ما كانت تضفي على زمن الكتابة الدرامية شعرية وجمالية، حيث كانت فيها «الحكاية» الجسدية لند مسرحية تؤسس دالها الخاص الذي يعتمد عن الدلول للدلول عند السارد الشعبي وهو ما حقق نموذج عبدالكريم برشيد في مسرحية «جمعاً في الرمح» التي كانت ليرد قيمة التحول عبر التحويل في مسرح متغير ومتحول يتبدل - دوماً - من لحظة الكتابة الدرامية لينتهي بإفراز السطورية في خطاب «الحيلة» لأن هذه السطورية تعبر عن لحظة من لحظات الجدال التي تقدم نمطاً للوجود الثابت الذي يلعب في زمرة أركانه التدمير التهكمي الذي يهدم كل ما هو محدد وجوهري وأساس في حيل جمعاً لدى الطوب الطنج في مسرحية «جمعاً وشجرة التفاح».

القصود بالتدمير هنا هو ملامسة المسكوت عنه في الحرية السلبية في حياة جمعاً.

الحرية التي لا تلزم بوجودها إلا وهي تدور شيئاً ما، يمكن أن يكون في هدم الأنظمة الاجتماعية أو التهم الأخلاقية، فتكون الكتابة كـ «ميل، جحا» في مسرحية «بوكلف» لعبدالصمد الكفراوي ارتقاء بهذه التحيل إلى مرتبة البطولة شبه للمصمية بعد أن رفع الظلم عن «الحبيبة»، كـ «إقامة الشرع» في دراما التاريخ العربي والأدب الشعبي الذي جعل جحا صاحب قضية له نزعة وطنية جعلت منه كياناً مرتبطاً بحركة الكتابة. ولم نجعل منه حدثاً عرضياً منفرداً له دور ثانوي في الاشتغال المسرحي، أما ثلاثية عبدالكريم برشيد «جحا في الترحى» و«شطحات جعجوح» و«جمهورية جعجوح» فهي إعادة تأسيس وهي للحيلة حين يتناول زمن جحا ولحظاته اليومية بالزمن الاستعماري الذي يتواصل به المسرح وهذه المسرحيات مع الجماعة لتظهر ملامح الواقع الآلي والمباشر كما يرويه الحكائي الشعبي.

بهذا التأسيس الوهمي تنتهي على «جحا وحيله» في الكتابة المسرحية المصرية كون هذه الشخصية بعينها أو ما صيغ حولها من حيل تعيش خارج الذات والزمان والمكان، وتذكر أن نصوص أحمد الطيب العلاء القشيشة أو المؤلفات ومسرحية «بوكلف» ومسرحية «صايل جعاء» التي قدمها وأخرجها محمد فنيقي عام ١٩٨١ مع فرقة مسرح «جواند» ومسرحيات عبدالكريم برشيد التي وثقت حول جحا في الكتابة الأدبية، تظل كلها نصوصاً مندرجة في السياق الرمزي للسخرية التي تحرك الجوانب المتحركة في التراث الشعبي ليصير خطاب «الحيلة» في النوازل الموروثة أو التحيلة في النص للمسرحي أكثر اقتناعاً على أكثر وسيلة مسرحية تقدم ككتابة نص المؤلف وتكتب الكتابة الأولى في نص المخرج بالدراماتوجيا التي ترسم معالم عالم المسرح درامياً.

إن القبول إلى الرؤية الأدبية لجحا في الكتابة الدرامية لا يتعارض ولا يتنافى مع مرجعه حين يعود به المؤلف إلى التاريخ وإلى الأدب لتجسيد أهداف جديدة لخطاب الحيلة في خطاب النص للمسرحي، لأن الحدود الفاصلة بين الأحداث الواقعية والتحيلة في إبداعات الخيال، ونوع التعاور والتفاعل بينها كلها إمكانات لمسر بناء السخرية في هذه النصوص عن طريق القص الخيالي لوصف الوضع التاريخي للإنسان المصري في لحظاته الحرجة والتألم مما يجعل كل هذه النصوص في فعل النص، وفي فعل المحاكاة أو في فعل التعريب، تصرف العلاقات المشتركة، أو «الانتماءات المتبادلة» بين الفرقة التمسجية أو السردية في بناء النص للمسرحي، وبين النزعة التاريخية التي تكون الدلالات المتكينة لمصادر المعرفة التاريخية والاجتماعية لكل نص على حد ذاته حيث إن بناء

الأفعال الجعوية وحيلها تختلف من نص إلى آخر، وتكون بالوان متعددة يلي فيها كل كاتب هذه الأفعال وينظمها وفق علاقة متبادلة يتوالى اختصارها وترتيبها صفا وبصيدة تتضمن فيها الحكمة مستوى خاصا من الترتيب السردى. فالحبيب الطنج وعبد الصمد الكتفوي يحكيان أحداثا مرتبة ترتيبا تتنازع فيه الأحداث لتتابعها زمانيا. بينما ينظم عبدالكريم يرشيد أحداث مسرحياته «الجعوية» بإدراك ما بين «حيل» جعيا وإبداعه الموازي أو المتناطح معها من أسباب وعمل وعلاقات نموض فيها العلامة الرمز التي يوظفه الطنج والكتفوي اللذان عملا على البثورة النصية لحيل جعيا في حدود الشروط المسرحية التجزئة وهي حدود الوجدان الشعبي في القائل الجعوي الذي فقد ثقته بالسلطة. وسكته اليأس من عدم قدرة هذه السلطة على تحقيق العدالة وتطبيق القانون. وفي حدود ما يسمح به هذا الوجدان من حرية يتحرك فيها البطل، فإن هذا الوجدان لا يريد أن تلج العقوبة على هذا البطل. أو ينزل به القصاص لأنه يمثل يوظف في حيله دعابة «مأكرة» ترد الأمور إلى نصاها وتخلصه من المأزق الذي هو فيه.

كل هذه المسرحيات تمثل واقعتها وحقيقتها بما تتلاءم من «جعيا» في الإثبات. وهي النفسي. بإدراكه التي هي إرادة الكاتب والكتوب بالترقية الجديدة للقرارات باعتبار أن صوت جعيا يمثل في كل النصوص المسرحية أو «الغنائية» التي تكتب بمعرفة تعكس بتأسس صغاه أو رمزه على التوارد كأساس للصيغة التي تفتح التلقي بطلان الحيل في مسرحية «عمايل جعيا» المنتهية عن مولدها عام ١٩٥٦، كما تنتهت ببساطة الشخصية المحورية. وتنتهت بعلامات نص «جعيا في الرجز» إما بالسخرية لرد كل شيء إلى الإمكان، أو لردم إلى الموضع الذي يلقي اليقين القوي الذي لا يتصالح بهذه «الحيل» مع لعبة الشطرنج للتذكرو كما قدمها الخطاب المنيف لحيل جعيا هي «يوكتف».

إن مبدأ التوارد والحيل في هذه المسرحيات هو السخرية التي يصير معها جعيا البعد المطلق لكل معرفة. ولكل علم. ولكل نقد ولكل معنى أو رمز أو علامة تدور الواقع الفعلي كي تلجأ إلى عالم الإمكان والممكن والحال. وهو ما صاغت نموذجها الكتابية العجيبة المتأرجحة بين الضموم المطلق والمعنى المحدد والبشر في شعبته البشيرة.

## ● الحيل الجعوية بين الضموم المطلق

والمعنى المحدد هي الكتابة العجيبة

مسرحية «عمايل جعيا» و«جعيا وشجرة التفاح» كتابة شعبية بدلالات متعددة:

أكتسب الطيب العلاج لتحليل الجعوبة في مسرحية «عمايل جعاه» وفي مسرحية «جعا وشجرة التفاح» سفة المرافقة والافتقار مع شطرين المسرحيتين التورطة مع جعاه في تحديد هوية جمالية النص وشمبته ولفته. ذلك أن الطيب العلاج - بهذه المرافقة - كان يقيم مألوفها على مألوف جمالي يكون فيه الجمال في حقيقة النص. وتكون هذه الحقيقة في «أنا» جعاه هي «الحيل» التي تسعف نص العلاج بحقيقة الواقع الذي يستمد منه خطابه لتحديد مضمونه المطلق في معناه المحدد بحيل جعاه.

وتعد مسرحية «عمايل جعاه» الكثيفة عن معطيات سكانها، لولبيير، والتي قدمها المغرب فوق مسرح «ساعة بونار» ببلوزيس، التشنج الأول الذي دخل به جعاه إلى العملية التركيبية بين النص اللولبييري والمآثر الجعوي بالافتقار الذي أراد به العلاج تأكيد هوية جمالية النص، وتوكيد جمالية المرافقة والحيل التي بنى بها مستويات التركيب بين ما هو غربي وما هو عربي في «عمايل جعاه» ويبرر العلاج عملية الافتقار هذه بقوله: «الافتقار بالنسبة لي مدرستي الأولى في الكتابة للمسرح... ولكنه لم يكن سوى مرحلة تعليمية في الممارسة فقط»<sup>(1)</sup>.

إن المرجح بين الكتابة اللولبية التركيبية في «عمايل جعاه» وحيل جعاه ونواير، يدل على أن العلاج كانت تحركه القناعة الكبرى «بأن كثيراً من القضايا التي أثارها مولبيير لا تزال قائمة» بالكتابة نفسها التي تثيرها حيل جعاه ونواير، من ارتداد الوعي إلى الذات، ومن انتشال هذه الذات من ضياعها ومن سقوطها التراجيدي، ومن ضيقها، وهو ما دافع عنه العلاج بقوله: «أما عن ملاحظة مولبيير لحياتها، فإني لا أتعامل مع مولبيير معاملة القتل، بل أتعدى ذلك إلى مرحلة التأصيل»<sup>(2)</sup>.

وبين الافتقار والتأصيل تأسس خطاب نص مسرحية «عمايل جعاه» باعتباره خطاباً كوميدياً يجمع بين الحيلة بصيغة الجمع، وبين جعاه رمزها التفاعل في الأحداث. إن كلمة «عمايل» تعني في المفهوم الدارج المغربي «الحيل»، وهي الإطار الأنسب الذي وضع فيه العلاج الخطاب اللولبييري الساخر. فنضد تأسس النواير بمعطيات سكانها لإعطائها طابع المحلية، ولتضمي عليها سفة الأصالة التي أخضت تركيب الرؤية اللولبية بحيل جعاه ومعطياته ومكره وحكمه التي اختصرها العنوان في «عمايل جعاه».

وإذا كانت هذه العملية التركيبية دالة على تركيب الدلالات الغربية والعربية في دلالة هذا النص، فإن عمق معنى هذا التركيب يكمن في الحفاظ على خطاب المسطورة للحفاظ على الواقع، والحفاظ على لغته وعلى الحوار الذي تبنه هذه اللغة لكتابة مسرح



شعبي أساسه الوضوح والتبليغ والإقناع بخطاب أخلاقي ينتقد الواقع، ويحضر منه، وهو ما سنجده له شاولا من نوع آخر في مسرحية «جعا وشجرة التفاح» ذات الخطاب السياسي الشعبي المباشر الذي يختلف في وعيه عن بدايات التوظيف الحقوي في المسرح المغربي، ويختلف في تقنيات الكتابة التي انتجت لنا مسرحية «عمايل جعا».

بين مسرحية «عمايل جعا» ١٩٥٦ ومسرحية «جعا وشجرة التفاح» ١٩٨٦، يلتزم الطبع بالرواية الأدبية لجعا في الكتابة الكوميديّة لأنه لم يتخلص من سحر الدراما أو الكوميديا الفولييريّة هي «فولبون» و«مدرسة النساء» لأنه يستخدم مقولات وتفسيرات لا يشك أحد في نسبتها إلى موليير، كما لا يشك أحد في انتماء المؤامرات الجعوية إلى التراث الشعبي المغربي، كما لا يشك أحد في اشتغال الطبع على هاتين المرجعيتين لكتابة مسرحية تؤمن بأن اليهود زائف، وأن الواقع مطلوب، وأن الوهي به محدود عما يبقى السخرية ملأها الكتابة التي تكتب عن هذا الزيف وهذا الواقع المطلوب وهذا الوهي المحدود بمسطرة تسير بالدراما الطعجية إلى الوجود الأخلاقي والعودة بالفرد - من جديد - إلى نفسه بعد أن يحجز عن توهجر إمكانات التحول الأخلاقي في هدم الواقع الفعلي مما جعل اللغة الطعجية لهروب الفرد الفعلي إلى عالم الخيال الذي سقطت معه كل التحيل «الجعوية» في اليأس فجمعت دلالات الخطاب هي السرخيتين متارجعة بين الحقيقي، وبين المعنى المحدد في هذا المطلق.

وبين المحدد والمطلق يلتقي الخطاب الفولييري بالخطاب الذي ينتجه الطبع من التراث الشعبي اعتمادا على كوميديا الشخصية كما هو الشأن لدى موليير في «البخيل» أو «عمو البشرد» أو «الغافق» طرطوف، حيث إن ضوابة الضحك تتمازج بلحظة الفوابة الحمالية بمرارة وبسيرة تصموان بالإنسان إلى مستوى التأمل في الأفعال البشرية بهذا التحيل عندما يكون أقرب إلى مفاهيم السخرية الفكاهة والناثرة وخطاب التحيل عبر الكوميديا التي تعد أقرب الطرق التي تؤدي إلى السخرية وإلى الفكاهة لأنها ذات طابع تعليمي يتواشج في ملمح واحد في المسرحية المقسمة - عمايل جعا، مع مسرحية «جعا وشجرة التفاح» فيصيران بواسطة الرمز جعا وحيله و«عمايل» وسيلة لكشف الرذائل النفسية والخلقية عند البخيل، وعند اللئيم والحاكم فتتج - بعد هذا الكشف - الوضوح والإرشاد في التلقي التحليلي عالم الفضائل الذي يدين عصرنا بعينه، لأنه عصر التمزقات السياسية والتحولات التاريخية والاستملاك الحضاري.

ويستخدم الطبع الطبع الطابع النقدي والطابع التعليمي في هذه التحيل متكنا على

الأمثال الشعبية في الحوار - مستخدما الغنائية في مسرحية الحيل الجبوية للانتقال بمستوى المسرحيتين من التناول العادي لقضايا عصره إلى مجال الحقيقة الاجتماعية حتى لا يبنى خطاب المسرحيتين محصورا في نمطية لا تقدم قضايا فكرية أو اجتماعية. ويطلب «الحيلة» في هاتين المسرحيتين يتمم بالفكاهة الشعبية القائمة على التلاعب بالألفاظ، وعلى النورية، أكثر من اعتمادها على الأسلوب الذهني والعقلي، فحسا «الدرامي، جوهرها، والكوميدي عرضها وشكلا له نفس ملامح شخصية جحا كما تسورها التوارد والمحكاكات، ولا سيما ما يتعلق بالليل إلى النهار واللاحيو إلى المكر والحيلة في المواقف الحرجة، إنه شخص مزج في فكره، طفيف الظل - محب للفكاهة - ميل إلى المكر والحيلة خاصة حين يقع في المأزق والإنشكالات - أو حين يتورط مع اللصوص، وهو ما يجعل الكتابة الطليعية تتوخى وضع هذه الكوّنات في السياقات الشوقة التي تحافظ - في تقاسيها - على كيان والذات الحكيم الشعبي داخل هذه الكوميديات.

هنا نتمثل: هل نحن أمام بلاغة النص في هاتين المسرحيتين، أم أمام هيمنة الأفكار الأساسية في خطاب التوارد والحيل الجبوية المسرحية؟ هناك سيطرة غلبة وفوقية نوعي أمر هيمنة المارد على أي كتابة الطليعية في التكوين الجمالي للدرامي في موضوع النص القائم على تركيب النص المتعدد في النص، وهي سيطرة لا تحلل الكلمات لتجعل خطاب «الحيل، حاملا للامح التطويرات الدلالية فقط، بل إنها تجعل شخصيات «التشاطر، قلية - أم القصة - جحا ..... عبارة عن شطووس لخطاب هذه النماذج أثناء مسرحية هذه الحيل، لأن جحا في هذه المسرحية لا يعود إلى وجوده بلغيته ذات القيمة الدرامية في النص إلا بأجوبته عن الأسئلة المطروحة منه باعتباره قيمة تراثية عاملة وفاعلة في فعل درامي عملت فيه الكتابة جهودها على تحرير هذه الشخصية من سياقاتها التراثية لوضعها في المسرح الشعبي الذي لا تحصر فيه التوارد إلا لما لأن أحمد الطيب العلاج كان يتوخى تسبيح شخصية جحا المعامل - في الزمن المسرحي - . وكان يتوق إلى تحرير هذه الشخصية في سياق القيمة الأساسية في النص، وهي نمط الانشكالات وما تحمله من صراعات وتناقض وانتهازية وبيع وشراء لأختيار «ممثل الشعب» جحا الذي سيصير بطلا شعبيا بحيلة التي يرواها مكانة مرموقة فوق «شجرة النخاع» وسيكون رمز الانتهاءة والوصولية.

في الفصل الأول من المسرحية، وفي فضاء مفهومي شعبي تحضر نماذج بشرية مهمة وعاطلة لا تقدم في خطابها تازما في المواقف وفي الطياع - فقط - بل تقدم جحا

«المحتال» وهو هي حالة تفكير. جحا الذي هو هي الذاكرة الشعبية ليس ثريا ولا ميسورا لأنه من طبقة لا تملك عملا وليس هي رصيدها إلا قوة العقل والعمل بالحملة من أجل العيش هي مجتمع لا يعترف إلا بقوة العقل أو قوة الجسد. ولما كان هذا العقل الشعبي يتوكل على قوة العقل فإنه يستخدمه لأغراضه الخاصة. وهي العمل الثاني يستقلب المولدين حين يوظف جحا احتياله ومكره ودعاه للوصول إلى شجرة التفاح بعد أن نجح في الانتخبات. ثم شكر - بعد ذلك - لوعوده والجماعهيره ولم يعد يهمه إلا مصلحته الخاصة لإرضاء لأتباعه واحتياله. وبهذا تختلف هذه المسرحية عن الترجمة الجبوية وعن مسرحية «معامل جحا» في جوانب كثيرة أهمها:

١- إذا كان جحا يلعب دور اللص ذي الحيل للذاكرة التي يكشف بها عن حيلاته المصوص الكبار، فإنه في مسرحية «جحا وشجرة التفاح» ينتقم لنفسه كعاطل ومهمش فيفكر في استخدام نفس أساليب ووسائل حيل «عسرة» هي موضوع الانتخبات، ويكون المضحك والتعزية المصوص الكبار موضوع هذه الانتخبات عن طريق الحوار الواسف لهم والمسلطين والجهلة الذين يتحركون **زمن الانتخبات**.

«جحا» عندما أصبح المصوص أحمد الشامي ولكن بأسوس هذا الزمن هم غير المصوص القدماء.

التضاد: مثلا.

جحا: كان اللص إذا وصل هي السرقه حد الكفاية كف وعف. ثم إن عمليات السطو كانت تشمل مفارقة خطيرته أما السطو العاصر. فهو أحيانا يقتصر على جرة قلم. بالأسس كان اللص الذي يسرق ألف ريال. يعلن التوبة حين ينهي الألف ريال. أما لمصوص هذا الزمن. وخصوصا الكبار منهم. وهم الحمد لله يعرفون أنفسهم. فهم يسرقون الملايير بلا شيع ولا قناعة ولا تعف. إنما هي زمن التهاوت. تهاوت التهاوت. وهي زمن الشراعة والتكاثر والتهم.

المساعدة: يقولون إن المصوصية تعدت حدود البر. وانتقلت إلى الجو والبحر. ومنهم من سرق الجو. تعدت القضايات والسرقه والعدا.<sup>(٢)</sup>

٢- تنهى صفة المعجز والمطالة مجالا صالحا للألمسة الحريمات الاجتماعية والتاريخية بلغة تنبؤ وظهيرة تقديم حيل جحا في الانتعاشات لتقديم هوية النص المسرحي الذي لا يتناول بيت جحا كموضوع للحيل الشائعة حيث يكون جحا دائما مسروفا أكثر منه سارق. وإنما يقدم هذا البهت الصلفه لأنه رمز الوطن الكبير الذي

يتمرن للسطو والتهب على يد شرذمة غريبة ومتسلطة وخطيئة.

«الراوي: وما قولك أنت العظم فتية في لمس سرقة بيتا ويمارس رب البيت»

جعا: بل هذا سؤال واضح. وينطلق بأكبر سرقة عرفها تاريخنا المعاصر، سرقة وطن بأكمله، والذين ينفذون إلى جانب المارق المارق هم أنفسهم اللصوص بالعدالة. وهم حيلة شعار الديمقراطية، المساواة وحقوق الإنسان.<sup>(1)</sup>

وفي حوار النص الشعبي السيس برير الطيب العلاج أن بيت في خطابه الكوميدي رؤيته الخاصة حول موضوع سياسي لا يجد فيه إلا الموضوع الذي يحتاج إلى «التفلسف» بطريقته الخاصة حتى يتمكن من الإقرار بوجود وضع شاذ في مجتمع تكون فيه الحيلة وسيلة لتقضاء الحاجات وتحقيق الغايات وإقارب. وفي لعبة الفراغ والامتلاء والصمود والهبوط، والظاهر الفارضة، والأجسام الخالية من الشيء، يتجاوز جعا مع باقي شخص المسرحية من خلال السؤال والجواب الذي يوجه النظرية نحو الكوميديا السوداء الموسومة بـ «التراجيدي». كوميدي، كتليل على تازم الفكر السياسي لدى أبطال المسرحية في إطار للمسرح الشعبي.

«الغزو: لماذا يصعد الدخان دائما؟ سؤال له، يا جعا.

جعا: لأنه دخان، لا وزن له، ثقاه، والثقافة أقرب طريق للصمود.

النشاط: ولماذا.. لا يهبط؟

جعا: لأنه خائف للوزن، الدخان لا وزن له، ولذلك فهو دائما في صعوده ينفتح

الدخان» انظروا.. وتأملوا.

النشاط: ومن يصعد؟

الغزو: فهو من الصاعدين.

النشاط: ومن يهبط؟

الغزو: فهو من الهابطين. قلت يا جعا إن الدخان لا وزن له، وما قولك في أنني رأيت

أجساما وهياكل من الحجم الكبير الثقيل، رأيتها في صعود مستمر؟

جعا: لا تدركه الظاهر، فتلك الأجسام على ضخامتها ليس لها ثقل ولا وزن، وما هي

إلا دخان.. دخان.. وصعودها وهبوطها على حد سواء.

الغزو: والذي يهبط من الهابطين، لماذا يهبط؟

جعا هو من الذين أرادوا له أن يهبط. فهو يصعد بالإن و يهبط بالإن.

إن الحيلة التي أوصلت جعا إلى أعلى «شجرة التفاح» لم تكن مقبولة في لغة حوارات النص المسرحي، ورفضها دليل على أن الطيب الطلع كان يحاكم أنماطا فكرية ولم يكن يحاكم جعا الذي وصفه المقدم والنشاط والراوي وقية والمساعدة - سطوف - «الذئب» - الدجل المجسم - المخادع - الكتاب - البوحاطي - التميم - المختل - لمن مأكز - سارقي - مجرم - خبيث - استغلالي - انتهازي - وصولي - متسلق - منهط - متافق - كذاب فرصي - كريم في الوعود - شحيح في الوفاء - خائن - إلا باعتباره نموذج طبقة سائدة في المجتمع جعلت جعا يبرز سلوكه وطباعه وسلوكات المجتمع:

«جعا، ما أنا بالرجل الذي يتوج الأفرال بالأفعال، والوعود بالإنجاز، أنا مجرد ذئب من حظيرة الذئب، ومن الثمن الذئب على (التعاج) هو وحده المسؤول عما يلحقها من أذى»<sup>(٩٠)</sup>

لقد اختلطت الحكمة والنقد السياسي والتمسك والحيلة في شخصية جعا المعاصر في هذه المسرحية، وهو اختلاط اندمجت فيه الثقافة الشعبية بالمعجم السياسي والأخلاقي الذي كتب مسرحية شعبية أساسها خطاب الحيلة الجهورية التي وصفها الطلع على لسان النشاط فينلا: «إن مجرد اسم جعا لا يبعث على الثقة والاطمئنان والجدية، بل اسمه يوحي بالمخيلة والحيل والتلاعب والمزاج وقد يأكل التفاحة ويهتكها جميعا»<sup>(٩١)</sup>، وهو ما عملت المسرحية على كتابته كوميديا يختلط فيها الجد بالهزل، والمفول بالمعيب، والمواقف العابسة بالمواقف الساخرة المليئة بالدعابة والتكاهة، وهو ما جعل أحمد الطيب الطلع يظل وفيها في تعامله مع التراث الشعبي لمسرحه الشعبي حين يستحضر التراث لخدمته برؤية سياسية بدأت بالنقد الاجتماعي والأخلاقي في مسرحية «عمال جعا» وانتهت بالنقد السياسي في مسرحية «جعا وشجرة التفاح». إلا أن عبد الكريم برشيد سيضع منهاجها فكريا وفيها مخابرا في كتابة التوارد الجهورية في ضحك مركب يعتمد على اللعبة المسرحية الفكركية في الثلاثية الجهورية التي كتبها مما سيضع فروقات جلية بين هذه الكتابة، وما وجدناه عند أحمد الطيب الطلع.

• جعا، والضحك المركب في ثلاثية عبد الكريم برشيد المسرحية

عندما تصبح الحيل الجهورية لعبة مسرحية لفكركية:

بالضحك المركب، وبمكونات شخصية جعا الفكركية بالتوارد وبالتراث الشعبي

وبالتفصيل وبالتوافق يتوخى عبدالكريم برشيد مواجهة وجود ذات لا يقبله ولا يستصحب استمراريته في الواقع. وفي ثلاثيته «الجمهورية» يضع نواذر جها وخيله ضمن جدول داخلي معقد يحركه بمكونات هذه الشخصية المركبة في فضاء البناء الدرامي والفكري للكتابة الاحتفالية. ويصوره باعتراضات ذهنية غير قلوة في الزمن، وغير ثابتة الدلالة في خطاب النص الذي يركب دلالاته في الحوار تركيباً يتطرح حواره السؤالان التاليان:

.. من يتكلم في النص؟

.. هل تتكلم تتماثل هذا الخطاب الذي يربطه النص بالحوار إلى الآخر الممكن نحو الآخر للدلول موضوع الدلالة الجديدة التي تلهم ميكانيزمات التحيل «الجمهورية» فتنبئ عليها التحيل الدرامية أم أن النص يبقى مكتفياً بذاته لا يحيل إلا على ذاته؟

عندما كتب عبدالكريم برشيد مسرحية «جها في الرخي» عام ١٩٨٢، وشطحات جيجوج، عام ١٩٨٥، ومسرحية «جمهورية جيجوج» سنة ١٩٨٧ ثلاثية جهيوية طرأه كان يكتب جوابه عن السؤالين الطروحين حول من يتكلم في هذه المسرحيات فكان يكتب شخصية جها في ضحك مركب كان ينوع به تعامله مع مكونات التراث العربي في مسرحه. فكان يستلهمي فرافوش وشهزهار وجهاً وأبي البرقي وأمرأ القيس وعشرة بهدف خرق الأبنزال اليومي الأسائد. وخرق فلسفته مكتوبة هذا التراث في كهنوتة جديدة لها وظيفة تشهيدية وتطهيرية منتخبة بسحريتها وبعيدتها على التراث المحلي، باعتد عن سلطة احتفالية تضي المنطلقات والأسول الثابتة في التراث الشعبي، وتتوخى الوظائف على الطبيعة التحويلية في أشكال ومضامين التحيل في هذا التراث الإنساني لأنه تراث الحقائق المكتبة. أو أنه تراث المشكلات التي تكون أو تفسو مجرد إمكان قبل دخولها عالم السؤال في فضاء الإبداع.

في هذه الثلاثية «الجمهورية» يكثف عبدالكريم برشيد عن قيمة الوظيفة الجمالية والإنسانية للتراث في عالم السؤال وهي الإبداع المسرحي حين يستخدم عناصره التراثية في تركيب الحوار والأتلس والأحداث واللوان الصراخ. إنه يتوخى الدخول في خطاب هذا التراث من أجل بحث الحيوية والحركة والدلالات الجديدة في هذا الخطاب البسيط فيه معاني جديدة تتكلم في النص الدرامي وتشكل منخيلة بحوار مسرحي تتنوع فيه الوظائف بتنوع مهارة الكاتب أثناء كتابته الاحتفالية في الاحتفال المسرحي الذي يفتح بهذا التراث. ويفتح به كما أكد ذلك البيان الأول لجماعة المسرح الاحتفالي الذي جعل من هذا التراث «ويكل ما يحمله من خصب وتلوع يمثل ذكورة الشعب. إن المسرح لغة،

هذه اللغة تحتزن عقليته وروحته، ولا يمكن أن تحدث شعباً إلا من خلال لغته وتصوراته. هذه الأشياء لا يمكن التوصل إليها إلا من خلال دراسة التراث العربي. هذا التراث الذي هو بالأساس وأحد شرعي التواجدان العربي<sup>(٢١)</sup>

ولما كانت حيل جمعاً ذكراً خصبة للشعب العربي، ولما كانت توارث جزءاً من هذا التراث فقد شيرت لغة هذه التوارث إلى لغة الثلاثية، وحضرت الحيل الجعوية في الخطاب المسرحي بعد أن أعيد تأويلها - على المستوى المسرحي - لتصبح لغة مسرحية تنكزية تقدم مصراً ماضياً في الحاضر، وتقدم مكونات الثلاث في هذا الحاضر لأن ظلال الماضي، أو فضائلاً هذا الماضي تتطابق مع السلوك العام لهذا العصر، أو أن هذا الحاضر - في الكتابة - يختار أثناء سؤال الإبداع ما يلائم التأويل والإبداع في الدراما ملاصقة تجعل من الحيلة المسرحية أداة ملى تساعد المتلقي على الوعي بالعالم، وتسمح له بالسيطرة عليه عن طريق التمثيل عن طريق هذه اللغة المسرحية التنكزية التي تضع جمعاً في علاقته مع محتواه موضوع تساؤل وجيزة تختصر علاقة الإنسان العربي بالعالم وبمجتمعه، وتكثف باستمرار وعيه بهذا العالم.

وهذا ما يؤكد أن هذه الثلاثية المسرحية - بأصنافها شكلاً جديداً للمسرح - لا تتناقض مع الأشكال الاحتفالية القديمة في هذه التوارث. إنما أنه لا يمكن لهذه الأشكال أن تتناقض مع ما تحتله الأشكال الشعبية القديمة من تواصل مع المتلقي عن طريق الحكاكي السارد لها أو الشخص للأفعال الكامنة فيها، أو ما تجزئه تقنية الحيلة من تواصل حي مع فعل الكتابة ومع فعل المتلقي في تواصل حي في الكتابة الدرامية التي تتحول إلى فعل حي في الحفل الحي الذي يدافع عن ثوابت إنسانية في الإنسان. ويبرز عبدالكريم برشيد عودته إلى هذه الحيل بقوله:

«إن الحيلة تقنية تلجأ إليها الكائنات الضعيفة من الطبيعة، والجنوع أيضاً، للدفاع عن نفسها ضد الكائنات القوية، وفي التراث العربي تصبح الحيلة وسيلة لمواجهة الحاكم، ومواجهة التاجر، ومن الأمثال الشعبية (الحيلة خير من المال)»<sup>(٢٢)</sup>

وبما أن حيا ينتمي إلى الفئات المستضعفة، فإنه يقوم مع إنه «جعوج، صناعة الحيلة فيقومان معا بحبك خيوطها لهدم زيف الوجود القارس في شخصية ورز التقاضي والباشا والتاجر كـ «كائنات قوية» جعلت هذين الصانعين الحذرين يعيشان توارخ أخرى وأزمة أخرى لتفاحش عن الحاضر - أو ما يسمى بالقطعة التاريخية - للانحياز في دوائر مفارقة تقهرها الحيل الجعوية لتصور السطورية معوزها، ولتصور

لعبة الوجه والقناع والتشكر سخرية من الآخرين «الأقوياء» وسخرية من الواقع المخل حيث إن هذا الواقع يصير ظاهرة في الكتابة المسرحية مسحا وكوميديا ضاحكة. أما عمله فمأساة بالكية. فجها يسخر من الآخرين ولا يضحك على نفسه. وهي مسرحية «جها في الرحى» يصير هذا البطل الشعبي حامل رمز وفكر وفلسفة ورؤية تتماثل فيها الوظائف الخاصة بكل حيلة كما تتماثل دلالات لغته في السخرية فتتقارب الغايات في هذه الوظائف التي قوت في «الثلاثية المسرحية» القدرة المعبرة على النقد الاجتماعي في السخرية الضاحكة من موضوع المسحك الذي هو الآخر سالك حرية الآخرين المستضعفين والمضطهدين في الأرض وفي المجتمع.

هذا المسحك تكون أداته حيل جها وتشكره، ويكون سالكو حرية الآخرين موضوع هذه الأدات، ولا تغلو حوارات هذه الثلاثية من تحديد وظيفة جها في وظائف خطاب النص باعتباره عاملا فاعلا في الأحداث وفي الأفعال وفي سلوك الشخصيات، إنه يعمل على وصل هذا التقديم بإنجاز الفعل وحل إرغائه التي هي إرادة الكاتب دون أن يجد معوقات تحول دون تحقيق هذا الإنجاز في الحيل وفي التشكر وهي الدعابات التي صاغها برشود من مستويين متداخلين هما السخرية القائمة على التشكر والي والسخرية القائمة على التشكر بوصفه حيلة فنية أغنى الكاتب حضورها لمفومات ثقافية شعبية فنرات في النص الدرامي الاحتشائي المزج بين مكونات «الثلاثية المسرحية» وبين التروى التي تقدمها.

فمن يكون جها في هذه السخرية وفي هذا المسحك المركب في هذا الحفل التشكري في هذه الثلاثية؟

• من يكون جها في الحفل

التشكري في هذه الثلاثية؟

لا تقدم الإرشادات المسرحية في مسرحية «جها في الرحى» سوى معلومات محدودة عن هذا البطل الشعبي. (لا أن بعض الحوارات تنوب عن هذه الإرشادات لتقدم صورة «جها» بجملاء ووضوح تدعمها مكونات هذه الشخصيات في ضحكها في الجد وفي العقول وفي العبث ويوجب جلول والخثار عن السؤال المطروح في هذه المسرحية (من يكون جها؟). أجوبة قائمة على الحقيقي والوهمي على التشكر وعلى التمثيل داخل التمثيل.



«جلول والمختار داخل بقعة ضوء، يتحدثان إلى جمهور وهمي»

المختار: تسألون يا أهل فارس من يكون جها؟

جلول: من حقهم أن يسألوا يا شريكى.

المختار: إنه أنتم ونحن.

جلول: جها ضيقة بالكية، وانتسامة دامية، إنه حيلة ومكيدة، وضعف وقرف، وجنون وعسقية.

المختار: إنه وهم وهم، حلمنا الذي يمشي وينطلق همسا وجهرا ويغتر.

جلول: حلمنا الذي يلوب عنا في الجهر بما نهمس، والإعلان لما نخفي.

المختار: تسألون يا أهل فارس، من يكون جها؟

جلول: إنه ذات غامضة كالحلم أمام الخوف،

المختار: بل هو واضح يا شريكى.

جلول: واضح.

المختار: واضح كالأبيض في الأسود.

جلول: جها مغلق كأيواب الصحون.

المختار: أبدا يا جلول، إنه مفتوح كأيواب المساجد، رجل حكيم عالم علامة، يشفي

الداء بالداء، يعالج الحمل بالحمق، والجنون بالجنون، والغباء بالكفاي حتى يتقلب الضد إلى ضده عندما يزيد على حده.<sup>[١]</sup>

تختصر صورة جها بهذه الطباع والأوصاف والقناعات في عالم المسرحية النظرية التي تحرك قناعات برشيد في بناء هذه الشخصية بإسناد حواراتها وحياتها إلى أبعاد إنسانية تأخذ من الضحكة الباكية، ومن المسطرية والحكمة والعزفة، ومن الانتسامة الدامية وسيلة لانتشال الذات الكائنة والفكرة في جها من ضياعها فتحررها من الأراء السائدة والأفكار للتماريف عليها حول جها وحول السلطة والقاب والفساد والضحك والأخلاق والتغيير. الأفكار التي استمد منها جها واقعه وفسفته وجنونه وعسقيته في حياته فكتب بها طباعه وقناعاته التي كتبها له برشيد فجعل النص يتكلم بها بعد قبولها أولا ثم تأويلها وفق ما ارتضاء المؤلف كأساس للكتابة لديه بوهم وهم الشخصية وعبر عنها ووضوحها وهمسها وجهرها وجنونها وعسقيتها وفق مكونات جها الجديد

في النص، ووفق علاقته بالحقل التكريفي في الثلاثية المسرحية ووفق الأمل في الحياة، ومن التوافق بين هذه المعطيات صارت شخصية جحا دليلاً جديداً عن صوت جديد في التراث الشعبي في النص المسرحي المغربي وصارت فلسفته - التي هي لقاء بين فلسفة الكاتب وعيثرية التراث - وسيلة فنية، شغلان، الجنون بالأمل والإيمان وبالممكن، وهو ما أكد جحا في حوار مع المختار حول هذه الفلسفة:

(جحا: فلسفتي الأمل حيث الأمل، والإيمان بالممكن في الوقت الذي لا يلوح للحال. أنا جحا طبيب النفوس ومضحك العيوس. أنا الذي يعني وفلبي رأيت الحق سيد الأخلاق في زمن بلا أخلاق فتعاضدت.

المختار: تعاضدت؟

جحا: نعم قال عني كل أهل الدنيا بأنني أحقق... أنا جحا الضاحك المضحك... الجاهل المريف، الشجاع القاصي، شعاري في الحياة هو التالي: -حق يطمعني ظهر من عقل يقتني جوحاً<sup>(1)</sup>

من هذا الشعار الجوهري في الحياة تنبئ هذه الشخصية الزكية وهي تقدم تعريفاً عنها بعد أن صارت الصوت الآخر، حضوراً في حوارات قصص، والأكثر كلاماً وإفصاحاً عن مواقفها في الأحداث وهي الصراع وفي الكوميديا السوداء الساخرة في الحيلة المستمدة من المصادر العربية والإنسانية.

ومن تنوع هذا الصوت ولغائه، كان بناء الحيلة وبناء الشخصية تنوعاً يتحرك بهذا التنوع الذي تأسس على الطوائف العربية لـ «جحا» وعلى نواذر «ابودلاصة» وعلى الحكايات الشعبية، وعلى التكنة السياسية، وعلى الكوميديا ديلازني مع «الركاز» (شخصية الخادم)، وعلى الحلقة الشعبية كظاهرة مسرحية شعبية تلقائية بظلمها «حرية» ثم تأسس هذا الصوت على البساطة مع «اليهود» ثم على خيال الطفل مع «ابن دانيال» والفرق فوز التركي كما في مسرحية «طرافوش الكبير» أو في مسرحية «شطحيات جحجوج» وجنونه العاقل حيث تحضر شخصية حاجي باشا، وحاجي غاي وتكون الاستفادة من التراث الشعبي المغربي في قصائد القهوج في توظيف التكرار كما في الحراز، وهناك التراث العربي ممثلاً في «علي جناح التيريزي وثابه فقة»<sup>(2)</sup>

هذا يؤكد أن حضور الحيلة بأشكال مختلفة في جل مسرحيات عبد الكريم برشيد، يوجد بين اختلافها حضور جحا، أو حضور التكرار في حضوره، أو يوجد بينها البعد

الفلسفي والفكري فاضح ما يخفيه الواقع في زمن بلا أخلاق وبلا مبادئ فـ «خيطاتو» يتكرر في زي «الأسواني» في مسرحية «خيطاتو المخبون» وهي مسرحية «فلوست والأميرة الصماء» نجد أن كل الشخصيات مستكرة داخل حفل تنكري فاقم على «الكرفالية» وعلى «الغيب» وهذا التكرار في رأي برشيد «وسيلة وحيلة لإرضاء القنوات النفسية»<sup>14</sup> إن الحيلة هي التي تحدد هوية الشخصية، إنها تقنية المسرحية من الشخصيات الأخرى بالتوكيد على المفارقات، والمسخرية من المواطن، والمسخرية من الشخصيات، والسخرية من سوء التفاهم، وهي مسرحية «مشاهدات صطولة» يتم تبادل الأدوار بين الصطوك والشرطي في حي طاهر وأتفق أن تمنع العلاج الصطوكية من دخوله، وهي مسرحية «جحا في الرحى» نجد جحا وأبيه جحجوح يتكرران في صفة امرأتين هما «عتيقة ومريم» اللتين ستؤثقان الأحداث ساخطين من الجنس والنزوات والجشع ليعودا بعد هذا التمثيل الكومي إلى حقيقتيهما الذكورية للتوكيد على بشطة الأسئلة في الضحك المركب في حيلهما التي تقدم كل الأجوبة من شخصية جحا درامية.

#### • بشطة الأسئلة والضحك المركب في الحيل الجعوية المسرحية،

ما المقصود بالضحك المركب كهدف للكتابة الثلاثية بالحيل الجعوية المسرحية؟

لا يخفي عبدالكريم برشيد ولغة الدائم تكسر التأليف والعادي في واقع بمجد هذا التأليف وهذا العادي ليث الانتواء والرتابة في الحياة كي تفيض ساكنة ويوم تافئها البارز. ومن ضرورات الرؤية المستمدة من هذا الواقع تتمكن الكتابة الدرامية من دعم حركتها من ترجمة الموقف الذي صاغته البيانات الاحتفالية حول الضحك إلى كتابة درامية. لقد مهدت هذه البيانات إلى موضوع الضحك برفضها توظيفه في كتابة النص بشكل يقبل هذا التأليف ويمجده. وهذا الموقف بكل تعلماته وبكل تشعباته صار حاضرا في هذه الثلاثية باعتبارها جسرا بين التطوير والتراث والضحك والقراءات والركع والمثالي، وباعتبارها أيضا ممارسة تفل من التطري ما هو تطري لتضمه في ثقافته في النص المسرحي وهي الرؤية التي تعبر عن بشطة الأسئلة في الضحك المركب الذي يحرك حيل جحا المسرحية. يقول البيان في تحديد موقفه من الضحك: «إن الضحك موقف من العالم، ولكن هذا الموقف قد يبدو بداليا وساذجا، أي أن يكون محصورا في إطار الحس وحده، كما أنه قد يتجاوز هذا إلى رصد الواقع التاريخي للاحظة تلافضاته ومفارقاته ليكون بذلك موقفا عقليا، ويسمى الاحتفالية إلى تجاوز الضحك الأخلاقي

لأنه ضحكك يقوم على العرف والعرف النسبي. إنه لا يهتف أن ضحكك على ما ليس خيرا. ذلك أن الأساس هو أن ضحكك على ما ليس معقولا. فالضحك الجسمي النحس يلف عند الظواهر الخارجية للأشياء. إنه يفتح بالأجوبة الجاهزة. من غير أن يثير الأسئلة الثقيلة. ويضحك على النتائج في حين كان عليه أن يضحك على المقدمات اللامعقولة.<sup>(١٢)</sup>

وحش لا يكون الضحك مجبورا من كل وظيفة أو دور في الكتابة الدرامية. يرسم برشيد معالم المقدمات اللامعقولة في ثلاثيته. واضعا لهذا الضحك وظيفة أساسية هي أن يكون رؤية للعالم بها يلوب من لغة النص لجعل الحيل الجسدية نقطة في لغتها أمام الأسئلة الثقيلة وهي تواجه هذه المقدمات المأقوفة بالابتعاد عن محاكاة الأصل في الحيل فتعطي كلام النص قوته التعبيرية في هذا الضحك المركب لخدمة الجواب عن السؤال الدرامي في الدراما الاحتفالية حين يريد مقارنة هذه المقدمات اللامعقولة بالسؤالين التاليين:

ما الإنسان؟

وما الوجود الأصل في هذا الإنسان؟

في كل الأجوبة الممكنة في الثلاثية الجسدية عن السؤالين المطروحين إثارة للجواب الخفية في حقيقتي جمعا حين يقدم دراما التاريخ العربي والأدب الشعبي في هذه الثلاثية التي جعلت جمعا وابته جيجوج أصحاب حيل وأصحاب نزعة وطنية أصيلة تمتلك واقعا تاريخيا لا يختلف عن الواقع الفني ولا تقل عن الرؤية والحكمة التي جاءت على لسان جمعا كمنهمر تطلق في التراث الشعبي بمثل هذه الحكمة في خطاب النص المسرحي العربي.

جمعا لاينه جيجوج.

جمعا: إن الميمون المضممة لجمال الآخرين يسرفونك ويظلمونك ويهتقونك ولا يضعون لك اعتبارا في حساباتهم. هذا زامن بلا امان، إن كنت صليبا كسروك.

جيجوج: سأكون لينا يا ابي.

جمعا: وإن كنت لينا كسروك.

جيجوج: أبناء الكلب. وحتى إذا عصروني فلن يخرجوا مني شيئا.

جمعا: إن كنت حلوا أكلوك.

جسجوج: ساكون مرا يا ابي.

جعا: وإن كنت مرا بمفوك.

جسجوج: ان يلدروا علي. فانا جسجوج وأجركم على الله.

جعا: وإن كنت عالما فقلوا فوقك.

جسجوج: وإن كنت وأطنا يا ابي!

جعا: وإن كنت وأطنا داسوا عليك. هذه هي أصول القضية. ولا بد أن تدركها جيدا.

وإلا فلن تكون جديرا باسم أبيك جعا.<sup>(١١)</sup>

إن بناء الحكمة. واختارها موعظة ودروسا مستمدة من التجربة الحياتية للكاتب في جعا. وجعا في الكتابة لا يعني سوى الترميز بهذه الحكمة إلى دورها الفعّال في امتلاك زمام اللحظة المعسبة في المعقول في حياة البطل الضحية في الواقع. وفي التراث الشعبي باعتباره رمزا ثريا يختصر فيها الجماعة وهمومها وواقعها وهواجسها الباطنية وطوقها من لحظات التوهم والضعف في زمن للتناقضات والتناقضات الاجتماعية الفريدة التي يواجهها النص بالضعف كخلاص مؤقت من ضغط الواقع الذي يخفي حقيقة الواقع.

بهذا تكون هذه الحكمة سرارة في استنساخ الكبرى في رؤية جعا حين يصور في مأساوية حالة تحمل بشيوع هذه الحكمة في كلام النص المسرحي الذي يعري بالضعف وبالحيلة في الحكمة. وبالحكمة في المنظرية. مكر التاجر والتهزية الباشا. ويكون جعا بتحامسه وجنونه لعبة الغوية دالة لقلب المواقف من الضد إلى الضد. ومن المعقول إلى اللامعقول. ومن السر إلى العلن. وذلك حين تختار هذه اللعبة موضوع ضحكها التاجر والباشا كضدين قويين يقفان أمام جعا الضعيف في طبيقته. والقوي بدعائه خارج هذه الطبقة.

«جعا يكلم التاجر والباشا:

«الباشا: والله أضحكنا يا عبد الله.

جعا: اليوم تضحكنا. وغدا يعلم الله... كل ودور. ومن جاء وقتك أضحكنا عليه عباد

الله»<sup>(١٢)</sup>

وإذا كان جعا هو رمز الأمة وضميرها المذنب فإنه يرمز به بتوجه بالنقد الساخر إلى هذه العيانات البشرية. القوة بهيروتها. والتسلطة بمؤسساتها. فيضع هذا الضمير

في موقعه الصحيح لينفصلت من كل وثابة يفرضها كل واقع مركب بطبقاته للكونية من التظيمين والفرطين والأثرية لأنهم يوافقهم التركيب ينضمون به إلى بناء ضحك مركب يواجه به جميع هذه الطبقات لأنها عامل معيل يحول بين البطل وبين تحقيق سمعته .

من هنا يكون موضوع الحيل . في هذا الضحك المركب . هم القاضي والباشا والتاجر بصفتهم وسلوكهم الراوع الذي يسلب حرية جميعا . ويطلب بقائه وجوده . ويطلب مقومات المجتمع من تاربطه . ومن هذا التناقض يتحرك هذا الضمير لبناء كلام النص عبر السؤال والجواب بين الفقيه والفني بين الصديق والرياء والحق والكذب :

... :

- الباشا : لم نخبرنا أنها الفريب . هل تصوم الدهر مضطرا ؟

- جميعا : بل مضطرا يا مولاي .

الباشا : مضطرا . لم أفهم .

جميعا : لم أجد طعاما فصمت . صمت أنا وصام عهائي وصام معي كل الفقراء والمساكين . هذا كل ما في الأمر يا مولانا الباشا . أما سروركم وصلاتكم فما هو إلا لب بالكلام وشطائر ورعاء وطرداع : (1)

يريد عبدالكريم برشيد بتوظيف الحيلة في الضحك وتوظيف الضحك في الحيلة إقامة إحساس مركب لدى القارئ ينهض على رؤية مركبة في واقع مركب يكون فيها الضحك من القلب ومن العقل . الضحك الذي لا يحمل سمات الجنائزية . ولا سمات ودية . ولا ضحكا من أجل الضحك . بل يتوخى جعل هذه السخرية بالضحك المركب كشفا فاسيا لواقع فاس يمزج فيه الإحساس والعقل والحلم . وتكون القسوة فيه ضحيا جماعيا من أجل هذا الواقع الذي يتصل بما حوله . ويتصل عنه في الوقت ذاته .

ومن لعبة السؤال الجعوي . ومن جواب القاضي والباشا والتاجر . كموضوع لخطاب البطل . يتحرك جميعا بعينه الضاحكة لكشف عورات هذه الشخصيات التي تعترف . مضطرا . بأنها استسلمت لدهاء وعبقورية هذا الفكر الجنون . أو الجنون الفكر . فتظهر على حقيقتها بعد أن عرفها كلام النص وخطابه ورؤيته . وتؤكد هذه الشخصيات من خلال استسلامها للبطل جميعا أنها ليست بريئة . وأن البطل استطاع محاكمتها بعد أن أخذ منها ومن الواقع ما يكفي من الاعترافات والقرائن والأدلة لمحكمة وإدانة الواقع المركب الذي يخبره هذه الشخصيات التي تكسر وراء لإخفاء حقيقتها :

«القاضي: لقد احتال علي، دخل بيبي وسل اساني فبحث له بالذي لا يباح، هو كسي الطنيزير من ثيابي وكشف عورتني، هيان ضعفي وهزالي وشبه من قبهي، أصبح قاضيها علي وأنا القاضي، حاكمني من غير أن أدري.  
الباشا: كل هذا يضعه الطمع يا حناش.»<sup>(١٢)</sup>

لقد بدل عبدالكريم برشيد أدوار شخصيات الثلاثية بلعبة خاصة مبنية على لغة النص الدرامية فصار جحا هو القاضي الحاكم، والقاضي هو لخدان، جحا الذي يحاكم كل المؤسسات بسلطتها وبرموزها في محاكمة أحداث تنظيم الواقع كما تلميه أحلام الكاتب ورؤيته للعالم هي أسكنه الكبرى حين تتعامل مع الضحك والحبكة والسخرية فتمزج الحلم بالأسئلة أثناء هذه المحاكمة لكتابة ضحك أعاد به الكاتب الطمانينة إلى نفس البطل، ورد الاعتبار إلى من فقد هذا الاعتبار حتى صار الضحك أساس الكتابة الدرامية في هذه الثلاثية، الضحك الذي يقول عنه أدونيس: «إن الضحك يمكن أن يكون عنصر توازن لا عنصر اختلال وحسب، ومادة هزج لا مادة ألم وحسب، ومن هنا تبدو الفكاهة فوضي، لكنها غير معدمية ولا تؤدي إلى المعدمية. وهي لا تؤكد العبث بل السخرية، ولا تهدم بل الطهارة، إنها نجية، حينها عموماً إلى الشفاء من مرض العالم، وتطهيره علماً بنظام آخر للأشياء»<sup>(١٣)</sup>.

وجعاً الصرخي في رسمه لمرض العالم لا يوجد في خطابه في هذه الثلاثية ضحك عدمي، بل إنه في هذا الضحك غير العدمي لا يعود إلى جحا الواقعي ليمارس حينه نحو ذلك الإرث العربي ليساكنه ويميد تقديمه كما هو، لكنه بالضحك للركب، وبالفرح الذي يسوح به البطل يكون إضرار معاناته ومعاناة الكاتب في هذه التحيل إسقاطاً على معطيات التراث التصويل الحكائي الشعبية الضاحكة إلى كتابة درامية تستر وراء خطتها رسالة أيديولوجية ترفض الوضع الاجتماعي وتتمرد عليه للشفاء من مرض العالم الذي يحلم فيه الكاتب علماً جديداً بنظام آخر للأشياء، كما يقول أدونيس، وهو ما كتبه هذه الثلاثية الجبروتية بضحك مركب سيطس في فضائاتها ضحكا إشكالياً لواقع إشكالي يتحدث عن الآن وما بعد الآن.

## المراجع

- (١) محاسبة المسرح الغربي من خلال لقاء مع أحمد الطوبى الطنج، إعداد أحمد السويح، الأعلام، مجلة فكرية علمية، تصدرها وزارة الإعلام، بغداد.
- العقد ١١، السنة ٦١، آب ١٩٦٦، ص ٥٢.
- (٢) المرجع نفسه، ص ٦٤.
- (٣) أحمد الطوبى الطنج، مسرحية، جحا وشجرة الفاج، منشورات شرار، ص ٧٤.
- (٤) المرجع نفسه، ص ٧٤.
- (٥) المرجع نفسه، ص ٨٦.
- (٦) المرجع نفسه، ص ٦٠.
- (٧) الاشتغالية في المسرح العربي، البيان الأول لجمعية المسرح الاشتغالي، مارس ١٩٥٩، وزارة الثقافة.
- مطبوعات مكتبي القاهرة الوطني لمعرض المسرح العربي ٩٤، ص ٦٠، ٦١.
- (٨) حوار خاص مع عبد الكريم برشيد.
- (٩) عبد الكريم برشيد، مسرحية، جحا في الرخى.
- (١٠) المرجع نفسه.
- (١١) النظر ورأساً حول هذه المسرحية، مشاهدات متفرجة على الجولون الممثل.
- كتابه سلسلة المسرح العربي، دار الثقافة، سلسلة الدراسات العلمية، ٢، ١٩٨٧.
- (١٢) حوار خاص مع عبد الكريم برشيد.
- (١٣) الاشتغالية في المسرح العربي، البيان الأول لجمعية المسرح الاشتغالي، مارس ١٩٥٩، وزارة الثقافة.
- مطبوعات مكتبي القاهرة الوطني لمعرض المسرح العربي ٩٤، ص ١٧٤، ١٧٥.
- (١٤) عبد الكريم برشيد، مسرحية، جحا في الرخى.
- (١٥) المرجع نفسه.
- (١٦) المرجع نفسه.
- (١٧) المرجع نفسه.
- (١٨) أبو يحيى، زمن الشعر، الطبعة الثانية (مصححة ومبرجة) دار العودة، ص ١٩٤.

## الهوامش

١. محمد رجب القصار، كتاباته الشاعرية والعمارة في التراث العربي، عالم المعرفة، سلسلة كتاب القاهرة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت عدد ١٠٠.